LIBRARY OF PRINCETON
FEB 6 1984
THEOLOGICAL SEMINARY

F1411
.P43

Digitized by the Internet Archive
in 2014

https://archive.org/details/misiondeespanaen00pere

LIBRARY OF PRINCETON
DEC 3 1983
THEOLOGICAL SEMINARY

LUCIANO PEREÑA VICENTE

MISION DE ESPAÑA EN AMERICA

1540-1560

PREMIO «RAIMUNDO LULIO» 1954

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS
INSTITUTO «FRANCISCO DE VITORIA»
MADRID, MCMLVI



GRÁFICAS BENZAL, Hartzenbusch, 9, Madrid

A MI ESPOSA

LEMA:
Opus justitiae pax

INTRODUCCION

LA CRISIS DEL PROBLEMA INDIANO

La polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda señala el hecho más importante de la historia de la guerra justa en Indias. Se enfrentan dos teorías, dos sistemas, las dos opiniones contradictorias que habían dominado la conquista durante medio siglo. Era la tesis imperialista y la teoría de la libertad. La polémica tuvo su origen en un hecho trascendental.

Las leyes de Indias de 1542 significan el más alto monumento a la libertad y a la dignidad de la persona humana. Carlos V proclamaba solemnemente en Barcelona y Valladolid la primera Carta Magna de los Indios [1].

1. «Teniendo como tenemos a los naturales de las dichas nuestras Indias, islas y tierra firme del mar océano por nuestros vasallos libres como lo son los destos nuestros reinos, ansí nos tenemos por obligados a mandar que sean bien tratados en sus personas y bienes.»

2. Ordenamos y mandamos a los Presidentes y Oidores «tengan cuidado de que los indios sean bien tratados e instruídos en las cosas de nuestra santa fe católica y como vasallos nuestros libres; que éste ha de ser su principal cuidado y de lo que principalmente les habemos de tomar cuenta y en que más nos han de servir».

3. «De aquí adelante por ninguna causa de guerra, ni otra alguna aunque sea por título de rebelión, ni por rescate, ni de otra manera no se pueda hacer esclavo indio alguno.»

---

[1] La Escuela de Estudios Hispanoamericanos ha publicado una reproducción literal enfrentada con el autógrafo fotografiado de las leyes de Indias de 1542 (Sevilla 1945).

4. «Ningún virrey, gobernador, audiencia, descubridor, ni otra persona alguna pueda encomendar indios por nueva provisión, ni por donación, venta, ni otra cualquiera forma, modo, ni vocación, ni herencia.»

5. «Las audiencias se informarán cómo han sido tratados los indios por las personas que los han tenido en encomiendas; los que hayan sido tratados injustamente serán puestos en libertad.»

6. Quedarán libres todos los indios encomendados a virreyes, gobernadores y cualquiera otros oficiales, prelados, casas religiosas y cofradías.

7. Serán quitados y puestos en libertad los indios que tuvieran las personas particulares sin título y autoridad; y las audiencias reducirán con toda brevedad los repartimientos excesivos sin apelación ni súplica alguna.

8. Nadie podrá emprender descubrimiento alguno por tierra o por mar sin licencia de la Audiencia de aquel distrito; y no podrán hacer esclavos, ni arrebatar sus bienes a los indios descubiertos.

9. Ningún indio libre será llevado a la pesquería de perlas contra su voluntad, so pena de muerte; si a los indios esclavos o negros no se puede excusar las muertes, «cese la pesquería de las dichas perlas, porque estimamos en mucho más, como es razón, la conservación de sus vidas que el interés que nos pueda venir de las perlas».

10. Nadie «puede tomar ni haber cosa contra la voluntad de los indios si no fuera por rescate».

11. Los indios «no sean molestados con tributos, ni otros servicios ni personales ni mixtos, más como lo son los españoles que en dichas islas residen».

12. No se puede cargar a los indios, pero si esto no se puede excusar, la carga sea moderada y de modo que no se origine peligro en la vida, salud y conservación de los indios, y no se haga contra su voluntad, ni sin pagar su trabajo.

13. «Cualquiera persona que matare o hiriere o pusiere las manos injuriosas en cualquier indio o le tomare su mujer o hija o le hiciere otra fuerza o agravio, sea castigado conforme a las leyes destos reinos.»

14. Las audiencias o las personas de confianza o diligencia puestas por ella tomarán la defensa de los indios contra los daños hechos en sus vidas, en su libertad o en sus haciendas.

No es difícil reducir a principios claves aquellos textos maravillosos:

1. Los indios son vasallos libres de la corona de Castilla.
2. Tienen derecho a la vida, salud y propia conservación.
3. Pueden libremente disponer de sí mismos y de sus cosas.
4. Deben ser educados e instruidos en la Religión Cristiana.
5. Tienen derecho a exigir justicia contra las injurias de los españoles.

Las leyes de Indias sellaban el esfuerzo gigante de aquellos apóstoles que, a través de medio siglo, habían luchado por la verdad y la justicia contra las crueldades de no pocos aventureros y conquistadores españoles. Ya en 1511 Fray Antonio de Montesinos atacó audazmente la conducta de los pobladores de la Isla Española [2]. Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz defendieron ante la Junta de Burgos que no se podían quitar las tierras a los infieles, porque las poseían por derecho de gentes [3]. Una Junta de teólogos de Salamanca defendió en 1517 que los indios eran capaces de recibir la fe católica [4]. En 1532, los principales funcionarios, prelados y frailes de la Nueva España declararon que los indios eran seres racionales y que tenían capacidad suficiente para ser bautizados. Fray Bernardino de Minaya se opuso a las crueldades de Pizarro en Perú [5] y alcanzó de Paulo III la bula «Sublimis Deus», en la que es defendida la igualdad de todas las razas

---

[2] Mucho se ha escrito sobre la historia del problema indiano en los primeros años de la conquista de América. Obras importantes históricamente son: Lewis HANKE: *La lucha de la justicia en la conquista de América* (Buenos Aires, 1949). Eloy BULLÓN FERNÁNDEZ: *Un colaborador de los Reyes Católicos. El doctor Palacios Rubios y sus obras* (Madrid, 1927). Diego VENANCIO CARRO: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Sevilla, 1945). Bartolomé de las CASAS: *Apologética historia de las Indias* (Madrid, 1909). José M. CHACÓN CALVO: *Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización* (Madrid, 1930). Antonio de HERRERA TORDESILLAS: *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (Madrid, 1601). Francisco LÓPEZ DE GÓMARA: *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias* (BAE., t. 22, 1852). Gonzalo FERNÁNDEZ DE OVIEDO: *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano* (Madrid, 1851).

[3] Vicente Beltrán de Heredia ha publicado el tratado que Matías de Paz compuso sobre la conquista de América (*De dominio Regum Hispaniae super indos.* Archivum Fratrum Praedicatorum, t. 3, 1933). El tratado de Juan López de Palacios Rubios se conserva inédito en la Biblioteca Nacional de Madrid (*Libellus de insulanis occeanis quas vulgus Indias appelant.* Mss. 17.641).

[4] L. HANKE: *La lucha,* p. 104.

[5] L. HANKE: *La lucha,* pp. 113-121.

humanas [6]. Julián Garcés, Obispo de Traxcala en Nueva España, envió al Papa Paulo III un largo alegato en favor de la racionalidad de los indios. Fray Marcos de Niza había sugerido ya en 1537 que fueran condenadas las conquistas en América.

Todo aquel esfuerzo de oposición y de lucha encarnó en Fray Bartolomé de las Casas. Apóstol infatigable de los indios, con un celo despiadado había luchado fanáticamente durante veinticinco años para llevar hasta el fin su empresa de nueva cristianización de América. Contra los encomenderos predicó la ira de Dios, y en su *confessionario* negó la absolución, aun en la hora de la muerte, a los españoles que no hubieran puesto en libertad a los indios encomendados.

Compuso un libro sobre la forma pacífica de convertir a los indios e hizo el primer experimento en Vera Paz de Guatemala. A los consejeros de India agobió con informes y visitas interminables en la Corte y en las Audiencias. Atormentó la conciencia del Rey con la amenaza del castigo divino, y hasta le hizo dudar de su justicia a la posesión de las Indias Occidentales. Compuso su Historia de las Indias para contrarrestar la opinión pública que dominaba en Europa sobre la bestialidad de los bárbaros. Ensalzó las cualidades naturales de los aborígenes y creó el tipo ideal de buen salvaje [7]: «Todas estas universas e infinitas gentes *a toto genere* crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces; obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quien sirven, más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni belicosas, no viciosos, no querulosos, sin rencores, sin odios, sin desear vengarse que hay en el mundo. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer bienes temporales (......), cierto estas gentes son las más bienaventuradas del mundo, si solamente conocieran a Dios».

Bartolomé de las Casas llevó el problema indiano al primer plano de la actualidad española y arrancó del Rey las nuevas leyes que presagiaban un nuevo rumbo de la política en América. Porque llegó a dominar el Consejo de Indias. Para premiar sus servicios, el emperador le propuso en 1543 para el Obispado de Chiapa, y fué consagrado Obispo el domingo de Pasión de 1544.

Aquel período de crisis tuvo también su primer teorizante. Las leyes de Indias de 1542 expresan en fórmulas políticas la teoría indiana de

[6] L. HANKE: *El Papa Paulo III y los indios de América* (Universidad Católica Boliviana, 4, 1940, pp. 355-384).

[7] *Brevísima relación*, p. 7.

Francisco de Vitoria. El mismo dice que había estado alejado de los problemas de América [8], y en 1534 protestó en carta al Padre Miguel de los Arcos contra las crueldades de Francisco Pizarro en la conquista del Perú. En su Relección sobre la templanza abordó el problema de los sacrificios humanos que hacían los indios del Norte de Méjico. Fué más bien en Salamanca en 1538, cuando pronunció su Relección sobre la conquista de América. Por primera vez se formuló los derechos fundamentales de todos los hombres y todos los pueblos; hizo la crítica de la intervención de España y definió los derechos de los pueblos salvajes. Francisco de Vitoria *creaba* la tesis de la libertad; abría las rutas de un nuevo pensamiento que iba a dominar definitivamente en la cultura y en la política española.

Es sorprendente este imperio cientifico que ejerció Francisco de Vitoria en la España del siglo XVI cada vez que se examinan con desinterés los legajos de nuestros archivos y las primeras obras que escribieron los juristas y teólogos españoles. Aquella Relección señala un momento clave en la historia del pensamiento europeo. Sigamos esquemáticamente su trayectoria, que iba a servir de arquetipo a los nuevos teorizantes que seguirían [9].

Vitoria divide su tesis en dos partes. En la primera hace la crítica de los títulos ilegítimos que habían sido aducidos para justificar la conquista de las Indias:

1. El emperador no es señor de todo el Orbe.

2. Aunque el emperador fuese señor del mundo, no por eso podría adueñarse de las provincias de los indígenas americanos, ni poner nuevos señores y quitar los antiguos, ni imponer tributos.

3. El Papa no es señor civil o temporal de todo el Orbe, en el sentido propio de soberanía y poder civil.

4. Aunque el Papa tuviera poder secular sobre todo el Orbe, no podría darlo a los príncipes seculares.

5. El Papa tiene poder temporal en cuanto está al servicio de las cosas espirituales.

6. El Papa no tiene poder temporal sobre los indios, ni sobre los demás infieles.

7. Aunque los indios no quieran reconocer ningún dominio del Papa, no se puede por ello hacerles la guerra ni adueñarse de sus bienes.

---

[8] *De Indis*, n. 1.

[9] Nos referimos al texto de las relecciones teológicas de la edición crítica de Alonso Getino (Madrid, 1934).

8. Los indios no son culpables de pecados de infidelidad, porque no podrán creer en Cristo antes de haber oído hablar de El.

9. Los indios no están obligados a escuchar la predicación de la fe.

10. Los españoles no pueden obligar a los indios por las armas o la coacción a creer y convertirse a la fe católica.

11. Los Príncipes cristianos no tienen autoridad, ni siquiera por delegación del Papa, para castigar o apartar coactivamente a los indios de los pecados que cometen contra la ley natural.

Sobre estos títulos negativos levantó Francisco de Vitoria la tesis de la libertad. Defiende el derecho de intervención al servicio de los derechos fundamentales de todos los pueblos, para bien de la Comunidad internacional.

1. Los españoles tienen derecho a viajar por las tierras de las Indias, y no pueden prohibírselo, a no ser que hagan daño a los naturales.

2. Los españoles tienen derecho a comerciar con los indios sin daño de su Estado, y pueden exportar las materias que le sobran sin que puedan oponerse los príncipes de los infieles, como tampoco pueden prohibir los Reyes de España que los indios comercien con los españoles.

4. Los españoles tienen derecho a la hospitalidad y a domiciliarse en las ciudades y pueblos de América.

5. Si los indios impiden que los españoles disfruten de todos estos derechos, y no pueden conseguir nada con palabras, razones y toda clase de medios pacíficos, puede el Rey de España vengar la injuria por la fuerza aun por medio de la guerra. Se comete una injuria al negar lo que se debe por derecho de gentes.

6. Fracasados todos los demás medios de paz, pueden los españoles ocupar las ciudades de los indios, si fuera necesario, para su seguridad y garantía de sus derechos respetando sus cosas y formas de gobierno.

7. Si a pesar de estos métodos violentos los indios no quieren vivir en paz y procuran la ruina de los españoles, pueden éstos aplicar ya las leyes de guerra contra enemigos injustos, apoderarse de sus territorios, cambiar sus regímenes políticos y sujetarlos a la corona de Castilla.

8. Los españoles tienen derecho a predicar el evangelio a los pueblos bárbaros, y pueden declarar la guerra a los que impiden violentamente la predicación y la conversión de los infieles, siempre que se haga con moderación y sin escándalo y con intención dirigida más bien al provecho de los infieles que a su propio interés.

9. Por concesión del Papa pueden los españoles cumplir este fin de evangelio en las regiones de las Indias y excluir de ella a otros pueblos europeos.

10. Si los príncipes indios quisieran forzar a los ciudadanos a volver a la idolatría, podrían los españoles hacerles la guerra y aun destituir a los antiguos señores para bien de la cristiandad.

11. El Papa puede dar indios convertidos a un soberano cristiano y destronar a sus gobernantes infieles con o sin petición de ellos.

12. Los españoles pueden intervenir y destronar señores, si fuera necesario, para salvar a los hombres inocentes de una muerte injusta.

13. Los indios y sus príncipes supremos pueden libremente elegir al rey de España por soberano y Señor.

14. Los españoles podían con justicia hacer suya la causa de los aliados y amigos, como cuando los traxcaltecas pidieron ayuda a los españoles contra otros indios de Méjico.

15. Los españoles podian asumir la carga de un mandato para hacer aptos a los naturales para la admisión a la comunidad internacional sobre una base de igualdad. En interés de los naturales podían los Reyes de España hacerse cargo de la administración de sus países, proporcionándoles prefectos y gobernadores para sus ciudades y podían darles incluso nuevos señores en tanto que esto claramente fuera para su beneficio.

Francisco de Vitoria había descubierto los fundamentos de una comunidad de pueblos; en virtud de ella, defendía el derecho de intervención al servicio de la civilización cristiana. Si justificaba el dominio de España en América, proclamaba también los derechos de los indios contra España como miembros iguales de la comunidad internacional. Francisco de Vitoria, en la crisis del problema indiano, definía las directrices de una política nueva; daba principio a una nueva corriente ideológica revolucionaria.

El ejemplo de Vitoria despertó una era de crítica constructiva. Nuevos teorizantes sometieron a un análisis imparcial el fenómeno de América [10]. Profundizaron en la teoría y completaron nuevos principios. Nadie como Bartolomé de Carranza en su relección de Valladolid de 1540 definió con más exactitud la función de España en América. Decía textualmente: «Puede España ocupar las Indias durante el tiempo que sea necesario para defender y garantizar los derechos humanos y los de-

---

[10] Antonio de REMESAL: *Historia de la provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala* (Madrid, 1619), lib. V, cap. 10.

rechos de la Iglesia; pero cuando estén ya seguros y no haya peligro de que degeneren en su antigua barbarie, España tiene que retirarse y volver aquellos pueblos a su primera y propia libertad» [11].

En España se había hecho posible un clima ideológico favorable a las nuevas leyes de 1542. Era la tesis de la libertad. Política y utopía volvían a chocar en la Historia.

La tesis de Juan Ginés de Sepúlveda

Las nuevas leyes habían condenado la esclavitud y las encomiendas en virtud de los esfuerzos diplomáticos y políticos de Fray Bartolomé de las Casas, y como consecuencia lógica de los principios que Francisco de Vitoria había grabado definitivamente en la conciencia de España. Era tanto como abolir los métodos sociales que dominaban la política en América y saciaba las ambiciones de conquistadores y colonizadores. Así estalló la revolución social. López de Gómara describió aquella situación crítica [12]:

«Tan presto como fueron hechas las ordenanzas y nuevas leyes para las Indias, las enviaron los que de allá en corte andaban a muchas partes: isleños a Santo Domingo, mexicanos a Méjico, peruleros al Perú. Donde más se alteraron con ellas fué en el Perú; ca se dió un traslado a cada pueblo, y en muchos repicaron campanas de alboroto y bramaban leyéndolas. Unos se entristecían temiendo la ejecución; otros renegaban, y todos maldecían a Fray Bartolomé de las Casas que las había procurado. No comían los hombres, lloraban las mujeres y los niños, ensoberbecíanse los indios, que no poco temor era. Carteáronse los pueblos para suplicar de aquellas ordenanzas, enviando al emperador un grandísimo presente de oro para los gastos que había hecho en la ida de Argel y guerra de Perpiñán. Escribieron unos a Gonzalo Pizarro y otros a Vaca de Castro, que holgaban de la suplicación, pensando excluir a Blasco Núñez por aquella vía y quedar ellos con el gobierno de la tierra, no digo entrambos juntos, sino cada uno por sí, que también fuera malo, porque hubiera sobre ello grandes revoluciones. Platicaban mucho la fuerza y la equidad de las nuevas leyes entre sí, y con letrados que había en los pueblos, para lo escribir al rey y decirlo al

---

[11] Luciano PEREÑA VICENTE: *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI* (Madrid, 1954), p. 164.

[12] Citado por L. HANKE: *La lucha*, p. 223.

virrey que viniese a ejecutarlas. Letrados hubo que afirmaron cómo no incurrían en deslealtad ni crimen por no las obedecer, cuanto más por suplicar dellas, diciendo que no las quebrantaban, pues nunca las habían consentido ni guardado; no eran leyes ni obligaban las que hacían los reyes sin común consentimiento de los reinos que les daban la autoridad, y que tampoco pudo el emperador hacer aquellas leyes sin darles primero parte a ellos, que eran el todo de los reinos del Perú.»

Fué capturado el Virrey del Perú y decapitado impunemente. Tello de Sandoval, Virrey de Méjico, tuvo que suspender la aplicación de las leyes en vista de las tremendas protestas que llegaron a sus oídos. Los frailes de todas las órdenes enviaron al Rey y al Consejo de Indias muchas opiniones y declaraciones desfavorables a las leyes. Cabildos y provinciales despacharon procuradores a España con extensos memoriales abogando por su derogación. Llegaron comisiones de toda América para influir en la corte y ganar partidarios. En estos momentos surge una figura trascendental en defensa de los conquistadores. Dice un documento de la época [13]: «Al tiempo que ciertos religiosos vinieron de Indias, enviados por los conquistadores que allá estaban, al Emperador y Rey, nuestro Señor, sobre ciertas ordenanzas que avia hecho, como esto fuese causa de que se hablase mucho en la corte de la injusticia de la conquista de Indias, el reverendisimo Cardenal y Arzobispo de Sevilla, Presidente del Consejo de Indias, aviendo oydo al doctor Sepúlveda que él tenía por justa y santa la conquista, *haciéndose como se devía* y como se suelen hacer las guerras justas, y lo probaría muy a la clara, le exhortó a que escribiese un libro sobre ellos, que haría servicio a Dios y al Rey y así *escrivió* un libro en pocos días.» Juan Ginés de Sepúlveda, humanista y cronista de Carlos V, compuso en 1544 el *Demócrates segundo* para probar, «si es justa o injusta la guerra con que los Reyes de España y nuestros compatriotas han sometido y procuran someter a su dominación a los indios». Intentaba resolver la polémica contra el espíritu de las nuevas leyes. Así al menos lo reconocieron los conquistadores [14].

Mucho se ha escrito en favor y en contra del libro de Sepúlveda. Para unos es la defensa de la esclavitud y justifica todas las ambiciones. Es el teorizante del imperalismo opresor. Para otros su teoría está íntí-

[13] Antonio M. Fabié: *Vida y escritos de Don Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chyapa,* tomo II, p. 335.

[14] Vicente Beltrán de Heredia: *El maestro Domingo de Soto* (Rev. *Ciencia Tomista,* 133, 1932, p. 35). Véase Teodoro Andrés Marcos: *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda,* p. 24; Lewis Hanke: *La lucha,* p. 351.

mamente vinculada a Francisco de Vitoria, aunque sus fórmulas parecen alejarse. Es necesario valorar con serenidad aquel título clave de la historia de la política indiana.

Juan Ginés de Sepúlveda no hizo más que sintetizar la tesis que había dominado durante medio siglo. No tiene ninguna originalidad. Historiador y humanista, expuso con estilo perfecto los argumentos de Martín Fernández de Enciso, el Licenciado Gregorio, Juan de Quevedo, Juan López de Palacios Rubios, Matías de Paz y Alfonso de Castro, fundados históricamente en las descripciones de Gonzalo Fernández de Oviedo. Significaba la tesis imperialista que había dominado la política española. Teorías que hasta entonces pudieron oírse sin escándalo y aun con agrado, en aquellos momentos críticos parecieron una herejía. Francisco de Vitoria había clavado muy hondo en la conciencia de España para que aquellas doctrinas hoy pasaran inadvertidas; y Bartolomé de las Casas, con fanatismo y con intrigas, aún tenía demasiada relevancia en la corte para tolerar las doctrinas del humanista cordobés. Este fué el sino de Sepúlveda: haber escrito en unos momentos de pasión y repetir las mismas cosas cuando ya no se pensaba de la misma manera.

¿Cuál fué la teoría que iba a definir la polémica?

¿Cómo realizó la síntesis? ¿En qué consistía la tesis imperialista?

Sepúlveda reducía a cuatro las causas que justificaban la conquista española de América [15].

1. «Aquellos cuya condición natural es tal que deban obedecer a otros, si rehusan su imperio o no queda otro recurso, sean dominados por las armas» [16].

El humanista cordobés hacía de este título el punto central de su tesis y definió después fundamentalmente la polémica. Es importante seguir la génesis de la argumentación. Acudía a la razón. Debe sujetarse lo imperfecto a lo perfecto, el cuerpo al alma, los animales al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, los niños a los varones, los ignorantes a los sabios, los siervos a los señores. En todos ellos existe una relación de dominio que tiene su fundamento en el derecho natural. Es un principio de armonía y orden universal: «Hay una clase en que unos son por naturaleza señores y otros por naturaleza esclavos. Lo que sobresalen en prudencia y talento, aunque no en robustez física,

---

[15] Utilizamos la edición crítica preparada por Angel LOSADA: *Demócrates segundo o de las justas causas de la guerra contra los indios* (Madrid, 1951).

[16] *Demócrates Segundo*, p. 19.

éstos son señores por naturaleza; en cambio, los tardos y torpes de entendimiento, aunque vigorosos físicamente para cumplir los deberes necesarios, son siervos por naturaleza»[17]. Unas razas habían nacido para ser esclavas y debían subordinarse naturalmente a pueblos más civilizados. Lo exige la misma utilidad de los bárbaros, ya que su imperio es necesario para su conservación, «para que abandonen la barbarie y abracen una vida más humana, una conducta más morigerada y practiquen la virtud». Si no admiten esta relación de dominio pueden ser obligados por las armas. Era el triunfo del aristotelismo. Sepúlveda centraba su tesis en el texto clásico de Aristóteles: «De esto resulta que en cierto modo brota de la naturaleza la obtención de riquezas por medio de la guerra, puesto que una parte de ella es la facultad de la caza, de la cual conviene usar no sólo contra las bestias, sino también contra aquellos hombres que habiendo nacido para obedecer rehusan el dominio, pues tal guerra es justa por naturaleza[18]. Confirmaba la tesis con textos de San Agustín, Santo Tomás y la Sagrada Escritura. Y Sepúlveda entraba en pleno humanismo. La sabiduría y la prudencia deben regir los destinos del mundo. Pues el imperio debe estar siempre en poder de los mejores y más prudentes. Entrañaba una filosofía de la historia; el dominio de la verdad y del bien para el triunfo de la civilización; la ciudad de Dios sobre la ciudad del mal. Sepúlveda pretendía descubrir las raíces del principio en el devenir de la historia dirigida por la providencia de Dios. Era la apoteosis del Imperio de Roma. «No otro motivo justificó el imperio de los romanos sobre los demás pueblos»[19]. Cumplían una misión histórica en su destino universal.

Esa es la gran construcción del *Demócrates segundo:* Haber construído una filosofía de la historia. Sobre principios aristotélicos más que agustinianos o tomistas definir los principios que debían de orientar el mundo hacia el progreso de la humanidad con el imperio de las razas superiores sobre la constante esclavitud de pueblos atrasados y bárbaros. Sepúlveda había formulado la teoría que justificaba toda la política española en América. Aplicaba a los hechos históricos el aristotelismo ya formulado por el Licenciado Gregorio, Juan Mayr y Juan de Quevedo. Acudió a la experiencia histórica y formó el paralelismo auténtico entre españoles y americanos. Su riqueza de detalles es exquisita. Es un canto a la grandeza de España. Valiente, culto, religio-

[17] *Demócrates Segundo,* p. 21.
[18] *Demócrates Segundo,* p. 22.
[19] *Demócrates Segundo,* p. 31.

so y esforzado, es un pueblo superior y escogido para regir los destinos del mundo [20]. Desfilan sus caudillos y sus sabios y se hace el más grande elogio de las virtudes de sus hombres y de la perfección de sus instituciones sociales y políticas. El nacionalismo llega a su apogeo.

Los bárbaros del nuevo mundo en prudencia, ingenio y todo género de virtudes y humanos sentimientos son tan inferiores a los españoles, como los niños a los adultos, las mujeres a los varones, los seres crueles e inhumanos a los extremadamente mansos, los exageradamente intemperantes a los continentes y moderados, y finalmente cuanto estoy por decir los monos a los hombres [21]. Esta imagen pesimista del indio Sepúlveda la arrancaba del ambiente que dominaba en Europa. Tomás Ortiz reflejaba aquella opinión [22]: «Los hombres de tierra firme de Indias comen carne humana y son sodométicos más que generación alguna. Ninguna injusticia hay entre ellos, andan desnudos, no tienen amor ni vergüenza, son como asnos, abobados, alocados, insensatos; no tienen en nada matarse ni matar; no guardan verdad, si no es en su provecho; son inconstantes, no saben qué cosa sea consejo; son ingratísimos y amigos de novedades; précianse de borrachos, ca tienen vinos de diversas hierbas, frutas, raíces y grano; emborráchanse también con humo y con ciertas hierbas que los saca de seso; son bestiales en los vicios; ninguna obediencia ni cortesía tienen mozos a viejos, ni hijos a padres; no son capaces de doctrina ni castigo; son traidores, crueles vengativos, que nunca perdonan; inimicísimos de religión, haraganes, ladrones, mentirosos y de juicios bajos y apocados; no guardan fe ni orden, no se guardan lealtad maridos a mujeres ni mujeres a maridos; son hechiceros, agoreros, nigrománticos; son cobardes como liebres, sucios como puercos; comen piojos, arañas y gusanos crudos do quiera que los hallan; no tienen arte ni maña de hombres; cuando se olvidan de las cosas de la fe que aprendieron, dicen que son aquellas cosas para Castilla, y no para ellos, y que no quieren mudar costumbres ni dioses; son sin barbas; y si alguno les nacen se las arrancan; con los enfermos no usan piedad ninguna; aunque sean vecinos y parientes, les desamparan al tiempo de la muerte, o los llevan a los montes a morir con sendos pocos de pan y agua; cuando más crecen se hacen peores; hasta diez o doce años parece que han de salir con alguna crianza y virtud; de allí adelante se tornan como brutos animales.»

---

[20] *Demócrates Segundo*, p. 33.
[21] *Demócrates Segundo*, p. 33.
[22] Citado por Lewis HANKE: *La lucha por la justicia*, p. 97.

La descripción que hace Juan Ginés de Sepulveda refleja este ambiente dominante en Europa y que él mismo había obtenido de la información directa de Hernán Cortés y de las referencias de Fernández de Oviedo, a quien cita en el *Democrates segundo* y extracta en su historia de *Novo Orbe*.

Sepúlveda insistía más bien en la incapacidad de los indios para la vida política. ¿No escribía influído por la experiencia histórica de los Jerónimos, Nicolás de Ovando, Rodrigo de Figueroa y Pedro Mexía? «Compara ahora estas dotes de prudencia, de ingenio, magnanimidad, templanza, humanidad y religión con las de estos hombrecillos en los que apenas se pueden encontrar restos de humanidad, que no sólo carecen de cultura, sino que ni siquiera usan o conocen las letras ni conservan monumentos de su historia, sino cierta oscura y vaga memoria de algunos hechos consignada en ciertas pinturas, carecen de leyes escritas y tienen instituciones y costumbres bárbaras» [23].

El antagonismo era trágico y las consecuencias fatales. «Con perfecto derecho los españoles ejercen su dominio sobre esos bárbaros del Nuevo Mundo e islas adyacentes» [24]. Sepúlveda abogaba por un mandato permanente de España sobre América.

Se puede decir que toda la tesis del *Demócrates segundo* quedaba contrada en estas fórmulas. Las otras causas son aspectos que completan las mismas teorías. Porque la idolatría ha llevado a los bárbaros a la máxima degradación : a los sacrificios humanos. Era la segunda causa de la conquista de América [25]. Públicamente la habían defendido Fernández de Enciso ante la junta de Valladolid de 1513 y Alfonso de Castro en su libro contra los herejes. La tercera causa estaba íntimamente ligada a la anterior : Los sacrificios de seres inocentes [26]. Era una razón de humanidad que daba a los españoles derecho a intervenir en las Indias. La garantía de los derechos humanos era el primer supuesto de civilización que estaban llamados a imponer los españoles por destino y vocación en América. En función de este destino y esta misión, llega Sepúlveda al cuarto título justificativo de la conquista [27]. Puede formularse sistemáticamente :

---

[23] *Demócrates Segundo*, p. 35.
[24] *Demócrates Segundo*, p. 33.
[25] *Demócrates Segundo*, p. 39.
[26] *Demócrates Segundo*, p. 61.
[27] *Demócrates Segundo*, p. 64.

Los españoles conquistaron las Indias como medio necesario:

1. Para realizar su obligación de caridad de propagar la fe católica.
2. Y su obligación de obediencia al mandato que les impuso el Papa Alejandro VI, de predicarla.
3. Para impedir que se opusieran los indios a la predicación y así obligarles a oírla.
4. Y para impedir que los jefes y políticos de los indios pusieran graves obstáculos a la conversión de los naturales y al ejercicio del culto por los convertidos.

Si este último título abría un nuevo cauce a la polémica, porque actualizaba la teoría del poder universal del Papado que defendió Matías de Paz y Juan de Palacios Rubios, defendía el método de la fuerza y las armas para la propagación del evangelio. En el fondo era un aspecto más de su teoría política. Sepúlveda concebía la religión católica como factor indispensable para hacer posible la civilización y llevar la cultura a los pueblos protegidos. Precisamente esta religión daba superioridad al sistema español. El principio estaba concebido dentro del orden universal jerarquizado al servicio de la fe como símbolo de cultura.

El Papa tenía el poder de todo el orbe; poder totalitario para esta misión humana. Podía castigar los pecados de los infieles contra la naturaleza; podía imponerles por la fuerza una religión. No sólo en función de un poder divino, sino también de un principio de humanidad y bien común. Había algo más importante. En este poder universal del Papado sobre fieles e infieles estribaba el monopolio de España sobre América. En función del mandato, España excluía a los demás pueblos

Juan Ginés de Sepúlveda había construído una teoría política. Sobre la tesis aristotélica justificó el imperio español en América. España tenía derecho a ocupar las Indias; las había conquistado en guerra justa.

Podía esclavizar a los pueblos y ciudadanos, porque habían nacido para servir a los españoles. Eran justas las encomiendas como lo fueron la esclavitud y todos los métodos de coacción para imponer la religión católica a los bárbaros idólatras. Dominaba el imperialismo al servicio de la civilización, de la que eran postulados esenciales la esclavitud de los indios y el imperio absoluto de los españoles. Aquella teoría no podía significar una revolución teórica. Sepúlveda había tenido la habilidad de formular un sistema. Su tesis era la mejor justificación de la política que propugnaban los encomenderos. ¿Iba a quedar en el vacío aquella llanada profunda a la conciencia nacional?

El humanista intentó pronto llevar su manuscrito a la imprenta. Según ordenanzas de Fernando e Isabel, era necesario el permiso de los

Reyes para la impresión de cualquier libro. Sepúlveda presentó el *Demócrates segundo* al Consejo Real de las Indias. Bartolomé de las Casas dice que le fué negada licencia y autoridad para imprimirlo. «Conosciendo muy cierto escándalo y daño que de publicarlo se recrecería» [28]. Consiguió entonces de sus amigos que residían en la corte del Emperador una cédula de su Majestad para que remitiesen el libro al Consejo real de Castilla. El humanista pidió por escrito que se enviara el libro a la Universidad de Salamanca, con el fin de que dictaminara sobre lo que pudiera justamente censurarse [29]. Así podría pronto enmendarse y lanzarse al público con mayor autoridad. En el Consejo de Castilla obtuvo la aprobación del Doctor Guevara, Fray Diego de Vitoria, el Doctor Moscoso y el Licenciado Francisco Montalvo. También el Presidente del Consejo de Castilla, Don Fernando Valdés, se le mostró favorable. Iba a obtener la licencia definitiva cuando se interpusieron algunos miembros del Consejo de Indias, «porque les parecía que aunque el libro fuese muy bueno, no convenía por entonces que se imprimiera» [30]. El Comendador Mayor de Santiago, Juan de Zúñiga, enviaba el libro en 1545 al confesor del Rey, y un resumen en castellano para que informara a su Majestad [31]. Las dificultades eran cada vez mayores.

Sepúlveda escribió al Emperador dando cuenta de lo que pasaba. «Su Majestad le respondió muy humanamente y le envió una cédula para el Consejo Real en que se mandaba que se viese bien el libro, y no habiendo en él cosa sustancial por que no se hiciese, se diese licencia para imprimirlo» [32].

En este momento (1547) regresó Las Casas a España, y enterado de lo que el cronista real pretendía, se opuso tenazmente. Acordaron entonces los señores del Consejo real de Castilla enviarlo a las Universidades de Salamanca y Alcalá, «encomendándoles que lo viesen y examinasen y firmasen si se imprimiría» [33] Don Martín de Figueroa, Rector de la Universidad de Salamanca, convocó el claustro para el día 26 de noviembre de 1547. Asistieron a la sesión el maestrescuela Don Juan de

---

[28] Opúsculo de Las Casas : *Aquí se contiene una disputa...* (Sevilla, 1552), a. I.

[29] Carta II de Sepúlveda a Melchor Cano (*Opera*, Matriti, 1780, vol. III, p. 63).

[30] Antonio M. Fabié : *Vida y escritos de Bartolomé de las Casas*, I, p. 229.

[31] Documento del archivo de Simancas (Estado, leg. 69). Publicado por Angel Losada (*Demócrates Segundo*, introd. p. XV).

[32] Documento citado por Teodoro Andrés Marcos : *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda*, p. 53.

[33] Bartolomé de las Casas : *Aquí se contiene una disputa*, a. I.

Quiñones y buen número de doctores, maestros, diputados y consiliarios. El señor Rector propuso a los señores profesores «yziesen ver y proveer si el libro del Doctor Sepúlveda cronista del emperador si se devía imprimir o no». Fué presentado al claustro el *Demócrates segundo*. Los profesores y maestros hablaron sobre el asunto y crearon una comisión que estudiara la tesis defendida por Ginés de Sepúlveda y dictaminara públicamente. Las actas de la Universidad conservan los nombres de los maestros que integraban la junta. Los juristas eran Juan de la Puebla, Pedro Suárez, Antonio Aguilera y Diego de Covarrubias; los teólogos, Francisco Sancho, Gregorio Gayo, Juan Gil de la Nava y Melchor Cano [34].

La comisión se dedicó a estudiar detenidamente el libro de Sepúlveda. El mismo autor visitó la ilustre academia y se entrevistó con muchos de los teólogos [35]. Las Casas dice que se tuvieron «muchas y exactísimas disputas». Es lo cierto que el problema indiano constituyó en aquellos meses el problema más importante que ocupaba a la Universidad de Salamanca.

En el mes de julio de 1548, el Vicerrector, Bachiller Hernán Raposo de Castro, convoca el Claustro «para dar horden se responda al consejo en el negocio que toca al doctor Sepúlveda cronista de su magestad». Se sometió a votación el parecer de la comisión. El Claustro decidió por mayoría de votos enviar una carta al Rey contra la impresión del libro [36]. Las actas no han conservado las causas del dictamen salmanticense.

Los manuscritos nos han descubierto que la causa atacada por Salamanca fué la primera que defendió *Demócrates:* «Los indios tenían por su propia naturaleza el deber de someterse al señorío de otros». Sepúlveda decía en sus cartas a Melchor Cano que la censura salmantina estaba dirigida contra «el dogma aristotélico tomado del primer libro de la República [37]. La Academia temía «no fuera que nuestros soldados se ensañasen en los bárbaros tomada ocasión del libro» [38]. Contra la tesis imperialista de Sepúlveda, Salamanca levantaba la tesis de la li-

---

[34] Actas de la Universidad de Salamanca. Registro de claustros del año 1547 a 1548, al fol. 3. Una fotocopia de este acta se encuentra en Teodoro ANDRÉS MARCOS: *Los imperialismos*, apéndice II.

[35] Véase Teodoro ANDRÉS MARCOS: *Los imperialismos*, p. 33.

[36] Actas de la Universidad de Salamanca. Registro de claustros del año 1547 a 1548, al fol. 48 vuelto. Fotocopia en Teodoro Andrés Marcos.

[37] *Opera*, III, p. 40.

[38] Teodoro ANDRÉS MARCOS: *Los imperialismos*, p. 48.

bertad. ¿Pero en qué consistía aquella tesis? ¿Cuáles fueron sus argumentos? Los nuevos documentos por nosotros descubiertos nos resuelven esta interrogante y nos permiten señalar el momento teórico más importante en la polémica. Es posible reconstruir la tesis de la libertad que entonces creó la ciencia de España al servicio de la civilización.

Sobre los principios de Francisco de Vitoria definió la tesis en 1540 Bartolomé de Carranza. Intervino en la polémica y dió nueva orientación al problema. Frente al imperialismo de Juan Ginés de Sepúlveda, Melchor Cano proclamó en Alcalá la tesis de la libertad. Diego de Covarrubias expuso brillantemente los mismos principios en la Universidad de Salamanca. El duelo ideológico entre Las Casas y Sepúlveda en Valladolid durante aquel período de crisis, se refleja perfectamente en las lecciones de Juan de la Peña, que explicó en Salamanca el curso de 1560. Significa la primera gran síntesis de aquel esfuerzo dialéctico. Aquellos maestros imperiales, contra el imperialismo y el absolutismo, definieron la misión que debía cumplir España en América. Crearon la tesis de la libertad.

Aún se conservan inéditos estos cuatro documentos. El presente libro intenta darlos a la luz pública, creyendo hacer con ello un servicio a España y a la historia del Derecho internacional. El texto está dividido en cuatro partes, que responden a los cuatro documentos que reproducimos. A cada uno de ellos precede un estudio en el que se intenta valorar la personalidad del maestro y la importancia del documento. Sigue la edición del texto crítico con su traducción castellana enfrentada Confesamos que nos ha sido penoso descifrar algunos manuscritos, pero creemos haber reflejado, con toda la exactitud posible, indicando con signos convencionales universalmente admitidos cualquier vacilación en la transcripción del documento. Hemos mantenido fielmente la grafía del manuscrito conservando su ortografía y aun incorrecciones sintácticas, aunque las hayamos corregido entre paréntesis cuadrados. Las notas son totalmente nuestras, labor indispensable en toda edición crítica. Así es la obra que hoy ofrecemos.

BIBLIOGRAFIA SISTEMATICA

I.—*CODICES INEDITOS.*

CARRANZA, Bartolomé: *Ratione fidei potest Caesar debellare et tenere indos novi orbis?* (Roma, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4645).

CANO, Melchor: *De dominio indorum* (Roma, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4648).

COVARRUBIAS, Diego de: *De Justitia belli adversus indos* (Madrid, Biblioteca de Palacio, sig. 1084).

PEÑA, Juan de la: *An sit justum bellum advesus insulanos* (Roma, Biblioteca Vaticana, Ottob. Lat. 1046).

II.—*FUENTES IMPORTANTES*

Actas de la Universidad de Alcalá (Madrid, Arch. Histórico Nacional, Sección de Universidades, lib. 396 F, 397 F, 1.233 F).

Actas de la Universidad de Salamanca (Bibl. Universidad, registros de licenciamientos, 1538-1543: A. U. S./791).

ACCURSE, Francisco: *Corpus juris civilis justinianei* (Lugduni 1612).

AGUSTÍN, San: *De Civitate Dei* (PL., 41).

De Genesi contra Manichaeum (PL., 34).

Epistolae (PL., 33).

In libro quaestionum (PL., 39).

In Joannis evangelium (PL., 35).

Sermones (PL., 38).

ALBERTINI, Arnaldo: *Repetitio sive commentaria rubricae.* C. 1. *De haereticis* (Valentiae 1534).

ALEJANDRO VI: *Inter Caetera.* Bullarium Romanum, t. V, p. 361-364 (Lugduni 1673).

ALEX, Alejandro de: *Dies geniales* (Romae 1522).

ANDREA, Juan de: *In Decretalium Novella Commentaria* (Venetiis 1581).

ARBOREO, Juan: *Primus Tomus Theosofiae* (Parisiis 1540).

ARISTÓTELES: *Etica* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 28).

Política (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 26).

BASILIO, San: *Liber de Spiritu Sancto* (PG., 32).

BEDA, Venerable: *Historia Ecclesiastica* (PL., 95).

Biblia Sacra iuxta vulgatam clementinam (Colunga-Turrado, Matriti 1946).

CASTRO, Alfonso de: *De Justa haereticorum punitione libri tres* (Venetiis 1549).

CASAS, Bartolomé de las: *Aquí se contiene una disputa... entre el Obispo Don frai Bartolomé de las Casas... y el doctor Ginés de Sepúlveda* (Sevilla, 1552).

CASIANO, Juan : *Collationes*, XXIV (PL., 49).
CICERÓN : *Paradoxa* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 4).
CIPRIANO, San : *De exhortatione Martyrii* (PL., 4).
CLAVASIO, Angelo : *Summa Angelica* (Lugduni 1521).
Constitutiones Clementis Papae V (Ed. Freidberg, Leipzig 1879-1881, t. II).
Codex Justiniani (Ed. Weidmann, Berolini 1870, t. II).
COTTEREAU, Claudio : *De Jure et Privilegiis militum libri tres* (Augustae Trebocorum 1610).
CRISÓSTOMO, Juan : *Commentarii in Jesuchristi evangelium secundum Marcum et Lucam* (Parisiis 1545).
Decretales Gregorii Papae IX (Ed. Freidberg, Leipzig 1879-1881, t. I).
Decretum Gratiani, emendatum et notationibus illustratum una cum glossis Gregorii XIII Pont. Max. iusu editum (Romae 1582).
DIDROENS, Juan : *De libertate christiana libri tres* (Lawanii 1548).
Digesto (Ed. Weidmann, t. I).
DURAND DE SANTO PORCIANO, *In quatuor libros sententiarum* (Faltan las primeras hojas).
Extravagantes Communes (Ed. Freidberg, Leipzig 1879-1881, t. II).
GARCÍA DE ERCILLA, Fortunio : *Commentaria in Digestum* (ff. De Justitia et Jure).
GAYO : *Gaii Institutionum Iuris Civilis Commentarii quatuor* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, II, 86).
Institutiones (Ed. Weidmann, Berolini 1870, t. II).
JASSON, Federico : *Super Codicem* (Rub. De Summa Trinitate et Fide Catholica).
JERÓNIMO, San : *Epistola ad Rusticum* (PL., 22).
Leyes de Indias de 1542 (facsímil Rev. Estudios Americanos, Sevilla 1945).
LOACES, Fernando de : *Perutilis et singularis quaestio seu tractans super nova paganorum regni Valentiae conversione* (Valentiae 1525).
LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, Juan : *Libellus de insulis occeanis quas vulgus Indias appellant* (Madrid, Bibl. Nacional, sig. 17.641).
De Justitia et Jure obtentionis ac retentionis regni Navarrae. (Sin pie de imprenta.)
LYRA, Nicolás de : *Commentaria in Vetero Testamento* (Mantuae 14).
MACROBIO, Aurelio Teodosio : *Saturnalium libri VII* (Lugduni 1538).
MADRIGAL, Alfonso de : *Opera Omnia* (Venetiis 1728).
MATTHEO DE AFFLICTIS : *Decisiones Sacri Consilii Neapolitani* (Lugduni 1552).
MAYR, Juan : *In secundum sententiarum* (Monteacuto 1509).
NICCOLÒ, Antonio : *Summa Theologica* (Venetiis 1503).
PALUDE, Pedro : *Quartus sententiarum liber* (Parisiis 1518).
PÍO, Alberto : *Tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi* (Venetiis 1581).
PAULO III :*Sublimis Deus* (historia de Méjico. Méjico 1914, p. 88).
PLATÓN : *De Legibus* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 55).
PLAUTO : *Aulularia* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 141).
PLUTARCO : *Vitae parallelae* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 14).
PAZ, Matías de : *De dominio regum Hispaniae super Indos* (Archivum Fratrum Praedicatorum, 1933, t. 3).

PRIERIAS, Silvestre : *Summa Summarum Sylvestrina nuncupatur* (Lugduni 1541).
SASSOFERRATO, Bártolo de : *In Primam Digesti Novi partem commentaria* (Lugduni 1537).
SEPÚLVEDA, Juan Ginés de : *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid 1951).
SEGUSSIO, Enrique de : *Jur. Utr. Monarchae celeberrimi in V Decretalium Commentaria* (Venetiis 1581).
SOTO, Domingo de : *De Justitia et Jure libri X* (Metymnae a Campo 1580).
De dominio (Palencia, Archivo del Cabildo n. 5).
Commentarium in IV sententiarum (Salmanticae 1566).
SUMMENHART, Conrado : *De contratibus licitis ataue illicitis tractatus* (Venetiis 1580).
TEOFILACTO : *In quatuor evangelia enarrationes* (Coloniae 1541).
TITO LIVIO : *Titi Livi ab urbe condita* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 110).
TOMÁS, Santo : *Secunda Secundae* (Opera Omnia, Romae 1895, t. VIII y IX).
Prima Secundae (Opera Omnia, Romae 1895, t. VII).
Tertia Pars Summae (Opera Omnia, Romae 1895, t. X).
De Regimine Principum (Opera Omnia, Parisiis 1872, t. 27).
In Secundum Sententiarum (Opera Omnia, Parisiis 1872, t. VIII).
TOMÁS DE VIO : *In secundam secundae* (Romae 1895).
TORQUEMADA, Juan de: *In Gratiani Decretorum Primam commentarii* (Lugduni 1555).
Summae ecclesiasticae libri quatuor (Venetiis 1562).
TUDESCHI, Nicolò : *Panormitani prima in primum-quintum Decretalium* (Lugduni 1555-1559).
UBALDIS, Angelo de : *In primam atque secundam Digesti veteris partem commentaria* (Venetiis 1586).
UBALDIS, Baldo : *Super toto codice* (Lugduni 1526).
VITORIA, Francisco de : *Relecciones teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, II (Madrid 1934).
ZABARELLA, Francisco : *Patavini Cardinalis Florentini, super tertio Decretalium sutilissima commentaria* (Venetiis 1602).
ZASSE, Juan Udalrico : *Opera* (Lugduni 1548).

III.—*LITERATURA UTILIZADA.*

ANDRÉS MARCOS, Teodoro : *Los imperialismos de Juan Ginés de Sepúlveda en su Demócrates Alter* (Madrid 1947).
BELTRÁN DE HEREDIA, Vicente : *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca* (Revista Ciencia Tomista, 143, 1933).
El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda (Revista Ciencia Tomista, 133, 1932).
El maestro Juan de la Peña, O. P. (Revista Ciencia Tomista, 193, 1934).
BULLÓN Y FERNÁNDEZ, Eloy : *Un colaborador de los Reyes Católicos. El doctor Palacios Rubios y sus obras* (Madrid 1927).
CABALLERO, Fermín : *Vida del Ilmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del orden de Santo Domingo, Obispo de Canarias* (Conquenses ilustres, tomo II, Madrid 1871).

CARRO, Diego Venancio : *La teología y los teólogos juristas españoles en la conquista de América* (Sevilla 1944).
Los dominicos y el Concilio de Trento (Salamanca 1948).
CHACÓN CALVO, José María : *Cedulario cubano. Los orígenes de la colonización* (Madrid 1930).
FABIÉ, Antonio : *Vida y escritos de D. Fray Bartolomé de las Casas, Obispo de Chiapa* (Madrid 1879).
FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo : *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano* (Madrid 1851).
GRABMAN, Martín : *Historia de la Teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días* (Madrid 1946).
HANKE, Lewis: *La lucha de la justicia en la conquista de América* (Buenos Aires 1949).
HERRERA DE TORDESILLAS, Antonio de : *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano* (Madrid 1601).
LÓPEZ DE GOMARA, Francisco : *Primera y segunda parte de la historia general de las Indias* (BAE., t. 22, 1852).
LÓPEZ, Gregorio : *Las siete Partidas del sabio Rey D. Alonso nono, nuevamente glosadas por el licenciado Gregorio López* (Salamanca 1555).
LOSADA, Angel : *Juan Ginés de Sepúlveda a través de su epistolario y nuevos documentos* (Madrid 1948).
MÁRTIR RIZO, Pedro: *Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca* (Madrid 1629).
MENDOZA, Fernando de : *Disputationes juris civilis in dificiliores leyes ff. De Pactis libri tres* (Compluti 1586).
OROZCO, Juan de : *Ad responsa prudentum commentaria* (Salmanticae 1558).
PEREÑA, Luciano : *Un nuevo manuscrito de Juan de la Peña sobre la Secunda Secundae* (Revista Esp. de Teología 1953, 2.º, 217).
La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español en el siglo XVI (Madrid 1954).
PINELO, Arias : *Ad Rubricam et legem secundam codicis de rescindenda venditione, commentaria* (Conimbricae 1558).
REMESAL, Antonio de : *Historia de la provincia de San Vicente de Chyapa y Guatemala* (Madrid 1619).
SUÁREZ, Rodrigo : *Repeticiones sive Lecturae in quasdam leges Fori legum* (Salmanticae 1566).
ULCURRUM, Miguel de : *Catholicum opus imperiale regiminis mundi* (Sin pie de imprenta, 1525).
VÁZQUEZ DE MENCHACA, Fernando : *Controversiarum illustrium* (Venetiis 1564).
VELASCO, Alvaro : *Quaestionis juris emphyteutici liber primus* (Olisipone 1569).

BARTOLOME DE CARRANZA

(1503-1576)

1. Bartolomé de Carranza era Maestro de teología [1]. En 1540 explicaba la cátedra más importante en el Colegio de San Gregorio de Valladolid. Su celo apostólico y ciencia universal llenaban aquella institución de selectos. En sus aulas se formaron Pedro de Sotomayor, Juan de la Peña y Alonso de Salazar, profesores de Salamanca; Juan de Villagarcía, catedrático de Oxford; Felipe de Meneses, maestro de la Universidad de Alcalá.

Muy pronto su personalidad se proyectó en la vida pública española. Se le nombraba calificador del Santo Oficio y constantemente se le consultaba en asuntos de Inquisición. Su prestigio en la corte era extraordinario. García de Loaysa le proponía para el obispado de Cuzco que el maestro rechazaba humildemente. En 1545 recibía orden del emperador para ir al Concilio de Trento. Según se expresaban los legados, Carranza era uno de los teólogos más insignes que habían acudido a Trento en esta primera etapa. De vuelta a España, ocupó los principales cargos en la dirección de la Orden dominicana. Otra vez Carlos V le insiste para que acepte la mitra de Canarias. En 1551 vuelve al Concilio de Trento como teólogo imperial.

Regente supernumerario de San Gregorio, se constituye en uno de los oráculos de la corte de Valladolid. Acompaña a Felipe II a Inglaterra en 1554. Confesor de la Reina María Tudor, se convirtió en un paladín del catolicismo. Censuraba y expurgaba los libros de los herejes, reformó la Universidad de Oxford. Ayudaba a la nueva política de recristianización. Bartolomé de Carranza llegó a ser uno de los consejeros de Felipe II más importantes para los asuntos de España.

---

[1] Mucho se ha escrito sobre Bartolomé de Carranza; para su biografía citemos como obras más importantes : G. de ARRIAGA : *Historia del Colegio de San Gregorio de Valladolid* (Valladolid, 1928-1940), t. I, pp. 343-417; Pedro SALAZAR DE MENDOZA : *Vida y sucesos prósperos y adversos de D. Fray Bartolomé de Carranza* (Madrid, 1588); Colec. Doc. Inéd., t. 5, pp. 389-584; Constancio GUTIÉRREZ : *Españoles en Trento* (Valladolid, 1951), pp. 154-164.

El Cardenal Granvela le consagraba en Bruselas el año 1557 arzobispo de Toledo. Su marcha triunfal a España presagió que llegaba uno de los hombres más influyentes en la política española. Pudo asistir todavía a Carlos V en los últimos momentos.

Pero su estrella empezó a declinar trágicamente. Acusado de herejía por la doctrina defendida en su catecismo, empezó la inquisición a funcionar con una tenacidad despiadada [2]. En 1559 era recluído en las cárceles de la Inquisición de Valladolid, mientras se sometía su proceso a consultas constantes e investigaciones minuciosas atizadas por la envidia y el odio de sus enemigos y rivales. San Pio V reclamó para sí aquel proceso interminable. En 1568 Bartolomé de Carranza era encerrado en el castillo de Santángelo, cuando la Inquisición romana empieza a revisar aquella montaña de papeles. Fué ya Gregorio XIII quien dió la sentencia en 1576. Era obligado a abjurar de las dieciséis proposiciones heréticas sacadas de su catecismo. Meses más tarde moría en el convento romano de Santa María Sopra Minerva, sereno y ecuánime en la adversidad, haciendo profesión de fe católica y protestando de su inocencia ante Dios Sacramentado. Su preponderancia en la corte en el período de su esplendor, influyó de una manera especial en el problema indiano. Por los años de 1541 y 1542 pudo formar parte de la junta de teólogos y juristas que estudiaban los métodos de gobierno en Amécica y dieron por resultado las leyes de Indias de 1542. De ahí procedió, sin duda, su amistad con García de Loaysa, Presidente del Consejo de Indias, que le proponía para el obispado de Cuzco. En 1548 asesoraba con su firma el *confessionario* de Bartolomé de las Casas, en el cual se definían los principios de convivencia entre los españoles y los indios, y daba normas para los confesores del Nuevo Mundo [3]. Bartolomé de Carranza conocía perfectamente el problema indiano.

2. En 1550 fué nombrado por Carlos V para formar parte de la junta que había de examinar la conducta de España en América [4]. Asistió a las sesiones que tuvieron lugar en agosto y septiembre y pudo presenciar el duelo dialéctico entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. El emperador le pidió su voto el 4 de marzo, antes de partir

---

[2] Menéndez Pelayo (*Heterodoxos*, t. II, lib. 4, c. 8) ha tratado con gran serenidad y profundidad este problema.

[3] Bartolomé de las Casas hacía resaltar la autoridad de Carranza, al que llama maestro doctísimo en teología (*Réplica duodécima a las proposiciones de Sepúlveda en Valladolid*, p. 160).

[4] Vicente Beltrán de Heredia: *El maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda* (*Rev. Ciencia Tomista*, 24, 1934, p. 175). *Fabié*, II, 578.

para el Concilio de Trento [5]. Intervino, no obstante, en la junta de abril de 1551, que se prolongó hasta mediados de mayo [6]. Cuando el tribunal sujetó a votación aquella larga contienda, Bartolomé de Carranza se abstuvo de votar [7]. ¿Cuáles pudieron ser los móviles de aquella conducta?

Antonio de Rivera [8] pretendía que Felipe II le vendiera los repartimientos y encomiendas del Perú. Bartolomé de Carranza acudió entonces a Bartolomé de las Casas, que le contestó condenando aquel sistema. Antonio María Fabié ha recogido la carta que contiene la respuesta del Consejero y ministro de Felipe II, en la que dice: «digo que tengo lo que vos tenéis, y deseo lo que vos deseáis» [9].

En 1555 el Obispo de Chiapa luchaba con todas sus fuerzas desde Valladolid por desviar las consultas que se hacían en Londres. En repetidas cartas acude a Bartolomé de Carranza «para que no se trate el asunto en Inglaterra o Flandes, sino en España, en junta de teólogos, juristas y el Consejo de Indias». El Obispo de Chiapa pretendía hacer de Carranza un intermediario para sus pretensiones. Pero el sabio consejero tenía personalidad demasiado relevante y conocía demasiado bien el problema indiano para dejarse tan fácilmente mediatizar. En aquella correspondencia política puso de relieve su divergencia con Bartolomé de las Casas, con el que había convivido en San Gregorio de Valladolid. Si estaba de acuerdo con sus principios —y así lo había demostrado al aprobar su *confessionario*— no lo estaba, ni podría estar con sus métodos políticos. Así lo demostraban sus cartas y lo puso de manifiesto al abtenerse de emitir su voto en la junta de 1551.

---

[5] Vicente BELTRÁN DE HEREDIA: *El maestro Domingo de Soto* (*Rev. Ciencia Tomista*, 24, 133, p. 188). Luego se supo en la Corte que Carranza tendría que aplazar su salida para Trento, y el 18 del mismo mes de marzo se le vuelve a escribir que no deje de acudir personalmente a la junta.

[6] Como a fines de abril urgía la presencia de Carranza en Salamanca a fin de ultimar las cosas para la celebración inminente del Capítulo General de la Orden, se escribió con este motivo, en nombre del Emperador, al General dominicano para que permitiera a Carranza permanecer en Valladolid hasta la conclusión de la Junta (Vicente BELTRÁN DE HEREDIA: *El Maestro Domingo de Soto*, en *Ciencia Tomista*, 24, 134, p. 189).

[7] Vicente BELTRÁN DE HEREDIA: *El Maestro Domingo de Soto* (*Ciencia Tomista*, 24, 134, p. 190).

[8] Antonio MARÍA FABIÉ, II, 575.

[9] Antonio MARÍA FABIÉ, II, 576.

Ginés de Sepúlveda [10] pudo interpretar este acto como una adhesión a su teoría. El mismo sabio dominico, Vicente Beltrán de Heredia [11], quiso disculparlo diciendo que «no estaba dispuesto como Soto a marchar por el camino trazado por Vitoria». Pero lo cierto es que Bartolomé de Carranza significa uno de los artífices de la tesis de la libertad, continuó la doctrina de Vitoria, y por su prestigio y su influencia contribuyó como muy pocos a la creación de la tesis de la hispanidad. Probémoslo.

En 1539 tenía en Valladolid su primera relección sobre la conquista de América [12]. El curso siguiente abordaba en las aulas el mismo problema al comentar la segunda parte de *Suma* de Santo Tomás. Aún poseemos este documento inédito.

El Cardenal Erhle [13] descubrió dos códices de Fray Bartolomé de Carranza en la biblioteca Vaticana. Llevan la signatura Vat. Lat. 4645 y 4646. El primero tiene por título: «Incipiunt annotationes in 2ªm 2ae D. Thomae per Reverendum Patrem fr. B. M. Magistrum meritissimum, quas secundo edidit et incoepit eam legere in festo B. Lucae anno Domini 1540 in Collegio B. Gregorii». Comprende 335 folios en cuarto menor. ¿Cuál es el origen de estos manuscritos? Dice el Cardenal Cayetano que la herencia literaria de Bartolomé de Carranza no impresa, quedó en manos de uno de sus jueces en Roma, el Cardenal Santorio [14]. Acaso sea una parte de ella los dos comentarios manuscritos sobre la *Suma* de Santo Tomás que se conservan en la Vaticana. Es cierto que si no es el original, al menos refleja exactamente el pensamiento del maestro.

Pues bien, al terminar de explicar el artículo décimo de la cuestión décima, Bartolomé de Carranza aborda directamente el problema indiano: Quem titulum possint habere reges hispaniarum ad debellandum infideles de novo orbe et ad tenendum subditos jam debellatos? Únicamente hace una síntesis de la tesis que viene a ser un esquema de la relección pronunciada el curso anterior.

Aunque el manuscrito no puede desarrollar en dos folios (53 y 54) una tesis tan compleja, tiene el gran mérito de haber dado un nuevo

---

[10] Carta de primero de octubre de 1551 a su amigo Martín de Oliva (*Joannis genesii Sepulvedae Cordubensis Opera*, vol. III, Matriti, 1780, pp. 241-42).

[11] *El Maestro Domingo de Soto* (*Ciencia Tomista*, 24, 134, p. 190).

[12] Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4.645, Fol. 54.

[13] Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del siglo XVI (*Estudios eclesiásticos*, t. 8, 1930, pp. 51-56).

[14] *Estudios eclesiásticos*, t. 8, p. 327.

planteamiento al problema y el haber conquistado nuevas fórmulas y nuevos conceptos para la tesis de la libertad. Nos presenta así las directrices del pensamiento que tan profundamente se iba a enriquecer en aquel período de lucha política. Lo presentamos como una verdadera introducción a este período, de la que parte el esfuerzo dialéctico posterior.

Este pensamiento esquemático puede completarse teóricamente con los artículos ocho y diez que hacen referencia al problema indiano y a los que se remitía Carranza.

Políticamente es posible completarlo con sus nuevas ideas esgrimidas contra Bartolomé de las Casas. Aún no poseemos el original de la carta o memorial en que atacó sus proyectos. Pero Antonio María Fabié [15] ha publicado la carta o tratado en el cual responde al consejero de Felipe II, donde copia literalmente sus proposiciones. La misma carta, fechada en Valladolid en el mes de agosto de 1555, hace referencia a un memorial que Carranza dió por escrito a un hidalgo que le pidió parecer de lo que había de hacer en las Indias. Todos estos nuevos documentos seguirán como diversos apéndices al texto crítico del manuscrito principal. Así nos será posible reconstruir la tesis de Bartolomé de Carranza sobre el problema indiano y definir su influencia en la tesis de la hispanidad.

3. Plantea el problema en estos términos : ¿ Puede el César conquistar a los indios del nuevo mundo y retenerlos una vez conquistados ? Existen por lo tanto dos problemas :

a) Títulos de intervención de España.

b) Derechos para la ocupación de América.

Posteriormente, insinúa también otro problema : ¿ Cuál es la naturaleza política de las relaciones entre España y las Indias ? ¿ Cómo calificar la soberanía de España en América ? Ultimamente sobre esta tesis de 1540 criticó el proyecto de gobierno presentado por Bartolomé de las Casas y trazó las directrices que debían informar las nuevas instituciones que se imponían.

Construye sobre las conquistas de Francisco de Vitoria. Debió ser su maestro en San Gregorio de Valladolid (1525-1526), cuando Carranza perfeccionaba sus estudios teológicos en aquel colegio. Siguió sin duda de cerca sus lecturas y relecciones. Así lo demuestra la fidelidad a su doctrina ; pero supo también infundirles su personalidad. Veámoslo :

Los indios eran personas. Tenían derecho a la vida y a la dignidad.

---

[15] *La vida y escritos de Fray Bartolomé de las Casas*, vol. II, pp. 598-628.

Independientemente de su raza, todos los hombres eran iguales. Por derecho de gentes eran dueños de sus cosas. Suponía la propiedad privada y el derecho sobre el mismo territorio.

El individuo tenía derecho a determinarse libremente. Los indios tenían libertad para el bien y para el mal. Todos podían salvarse o condenarse. El principio era trascendental en aquellos momentos, cuando algunos juristas defendían que los indios eran bestias y más cercanos a los monos que a los hombres, en frase de Sepúlveda [16]. Muchos dudaban que tuvieran alma.

Carranza distinguió perfectamente la esfera íntima y la esfera social, la religión y el derecho. Si los indios, decía, tienen obligación de sujetarse a la Iglesia, porque tienen obligación de salvarse, esta relación personal no da a otros hombres derecho a la coacción. No es un principio de justicia legal. Ni la Iglesia, ni el Príncipe Cristiano, pueden lícitamente coaccionar a los indios a convertirse o aun oír la fe católica. Era el respeto sagrado a la conciencia.

Los indios tenían también derecho a formar una sociedad. Poseían autoridades legítimas y leyes propias. Podían elegir sus reyes y su régimen político. Eran pueblos independientes del Emperador y del Papa. Porque el poder no tenía su fundamento en la gracia o en la catolicidad, sino en el derecho natural. Y el derecho natural era igual para todos los pueblos independientemente de su religión.

Bartolomé de Carranza ha hecho concesiones más avanzadas. Los indios, decía, son verdaderos señores como lo son los mismos cristianos. Ningún poder humano puede privarles del dominio que poseen por derecho natural. Como los españoles, los Reyes de América tienen potestad política. La legitimidad del poder estribaba únicamente en la naturaleza, que es común a todos. La relación de súbdito era independiente de la religión cristiana, y la obediencia era una exigencia natural. Las consecuencias fueron : los príncipes infieles tenían verdadero dominio y jurisdicción sobre los súbditos cristianos. La conclusión fué más importante.

Santo Tomás había defendido que los infieles no podían adquirir nuevo dominio sobre los cristianos [17], porque sería en desprecio de la Iglesia y un peligro para la cristiandad. Significó la tesis general del escolasticismo, y Francisco de Vitoria [18] se mantuvo fiel a aquellos prin-

---

[16] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), p. 33.

[17] *Secunda Secundae*, quaest. 10, art. 10.

[18] Comentarios a la *Secunda Secundae* de Santo Tomás (Ed. Beltrán de Heredia Salamanca, 1952, quaest. 10, art. 10).



Lámina I.—Bartolomé de Carranza.

cipios tradicionales. Bartolomé de Carranza era un revolucionario. Rompió la lógica del tomismo.

Proclamó que los indios tenían derecho a conservar su autoridad sobre los súbditos cristianos, como podían lícitamente adquirir nuevos dominios. Y aquí empieza la novedad de su doctrina. Los indios podían tener guerra justa —y en realidad la habían tenido— contra los cristianos que les hubieran inferido una injuria. Por derecho de gentes podían entonces despojar a los vencidos, hacer prisioneros a los cristianos y castigarlos privándolos de sus bienes. Adquirían así un dominio justo sobre ellos. Ninguna potestad humana podía impedir ese derecho, anularlo o derogarlo, cuando no había sido lesionada la justicia. Carranza hacía una concesión. Si los príncipes infieles en su dominio sobre los cristianos hacían una injuria a la religión católica, se portaban tiránicamente y hacían imposible la convivencia humana; podrían entonces defenderse y actuarían la Iglesia y los Príncipes Cristianos contra ellos, no precisamente en virtud de un título religioso, sino únicamente en defensa de un principio de derecho natural. Entre tanto toda otra ley sería injusta e inválida. Porque lo que no estaba permitido hacer con los cristianos, no había derecho a hacerlo con los infieles. Había superado los principios tradicionales. Había que suavizar la tesis de Santo Tomás —son sus palabras—, porque sus argumentos en contra nada valían [19]. Todos los pueblos eran iguales ante el derecho de gentes independientemente de su religión.

Bartolomé de Carranza concebía el derecho de gentes sobre el derecho civil y el derecho positivo de la Iglesia. No podía ser derogado por ninguno de ellos. Era una norma suprema de convivencia. No es que identificara el *jus gentium* con el *jus naturale*. Se había cuidado muy bien de contraponer estos dos términos. Distinguía las cosas que pertenecían a los indios por derecho natural y las que les correspondían por derecho de gentes por haberlas adquirido en guerra justa. No vamos a analizar aquí el concepto del derecho de gentes, a cuyo estudio dedicó después un capítulo. Unicamente nos interesa hacer constar que lo concebía como un derecho de sociedad, universal, positivo e histórico. Al servicio de la civilización era una ley de pueblos.

Así es como Bartolomé de Carranza concebía a los pueblos de América integrados en la Comunidad Internacional. Con ellos sólo podían existir relaciones jurídicas. No era lícito declararles la guerra, conquistarlos, ocuparlos por motivos religiosos o puramente culturales, sino úni-

[19] Fol. 53.

camente en cuanto habían inferido una injuria y lo exigía la justicia universal.

El Maestro de Valladolid definió la intervención de España en América sobre estos tres principios:

1. Respeto y garantía de la persona humana.
2. Igualdad y soberanía de todos los pueblos.
3. Primacía y soberanía de todos los pueblos.

Reconocía un hecho: Algunas veces se había coaccionado injustamente a los indios. Algunas guerras en América habían sido injustas. ¿Cómo valorar la empresa española? Contra Bartolomé de las Casas, que defendía que los indios no tenían necesidad de los españoles y que no debía quedar un español en América, Bartolomé de Carranza protestó que «son los españoles para los yndios, y para su policía necessarios, especialmente para la religión» [20]. Toda su tesis estaba condensada en esta fórmula. Existía una necesidad jurídica, política y religiosa. En virtud de estos títulos, España justamente intervenía en América.

El primer título era la defensa de los derechos del hombre y de los pueblos. Bartolomé de Carranza distinguía dos formas de atentar contra la ley natural: 1. Lesión directa de la ley natural sin daño del prójimo. 2. Lesión de la ley natural con daño de otras personas.

La primera forma constituye los pecados personales que suponen una ofensa directa a Dios. Carranza no ha sido muy feliz en los ejemplos. Cita el hurto y el adulterio. Protesta contra los juristas que han pretendido adular al César convenciéndole de que tenía justo título de guerra para castigar esta clase de pecados. La segunda forma constituye los pecados sociales. Directamente infieren una injuria al bien de otros. Pueden señalarse dos clases, según el término a que se refiere la injuria. Pecados sociales contra la persona. El maestro cita dos ejemplos entonces comunes entre algunos indios: la antropofagia y los sacrificios humanos. Violan el derecho a la vida, a la dignidad, a la libertad. Hay otros pecados sociales que se dirigen directamente contra el bien del Estado. Suponen un atentado contra el poder político. Estas injurias son títulos de intervención únicamente en cuanto suponen la lesión de un derecho de la persona o del Estado. «Hic titulus datur Caesari ad impugnandum indos» [21]. Por derecho natural España justamente intervenía en América para defender los derechos de la persona humana y los derechos fundamentales de los pueblos.

---

[20] FABIÉ, II, 622.
[21] Fol. 48.

El segundo título consistía en la defensa de los derechos de la Iglesia. Existen pecados sociales que van directamente contra el bien de la Iglesia como sociedad perfecta. Son las blasfemias que implican una injuria al honor; las calumnias de palabra o por escrito contra la religión católica, la tiranía sobre los súbditos cristianos.

Como sociedad perfecta tiene también la Iglesia el derecho a predicar el evangelio en virtud del precepto divino; no en virtud de un principio del derecho natural, porque el Papa naturalmente no tiene ningún poder sobre los infieles. Por razón de esta potestad el Sumo Pontífice ha comisionado a los Reyes de España la defensa de los cristianos convertidos y la garantía de los derechos de la Iglesia entre los pueblos de los infieles. Era la tesis de Francisco de Vitoria.

Mas esa intervención no podía suponer la violación de los derechos de la persona o del Estado. Bartolomé de Carranza, más realista que Francisco de Vitoria, ha negado el principio que defendió Santo Tomás. Citemos sus palabras: «Más todavía, si toda la República se pusiera de acuerdo, para no querer oír otra religión, ni otras leyes distintas de las que ellos tienen, por ese motivo no pueden ser coaccionados. Ellos tienen sus leyes y no quieren otras. Santo Tomás sienta lo contrraio, porque supone que entre estos infieles hay muchos hombres rudos que oirían con gusto a los predicadores; por lo tanto, podrán ser obligados los príncipes paganos a que admitan a los predicadores» [22]. El derecho era una relación real y puras hipótesis no podían poner en peligro la garantía de la paz internacional. La intervención era un derecho de sociedad.

España intervenía en América por derecho natural para la garantía de los derechos humanos, y en virtud del mandato del Sumo Pontífice para defender los derechos de la Iglesia. Estos títulos legitimaban su permanencia en América. ¿Podía justamente retener lo ocupado? La causa de la ocupación era la inferioridad de los indios, su retraso social, su incapacidad para la vida política. Por esta razón necesitaban de tutor. La fórmula era original y se iba a incorporar después universalmente a los internacionalistas españoles.

Los indios son como niños; necesitan quienes los dirijan, los guíen y los protejan hasta su mayoría de edad, hasta que logren su completa capacidad política. Porque Bartolomé de Carranza no condenó al indio a una servidumbre perpetua, como quiso Sepúlveda. Estaba convencido contra Nicolás Maquiavelo, que todos los hombres eran capaces de progresar y de que todos los pueblos podían integrarse en la civilización cris-

[22] Fol. 54.

tiana [23]. Pensaba con Francisco de Vitoria que el retraso de los indios era más bien un problema de educación que debía ser superado con la política colonial de España. Sobre este concepto de tutela definió la relación política de las Indias con España y clasificó aquella forma de convivencia.

No era un dominio absoluto como querían muchos políticos y juristas. Lo demostró con aquel principio: «Los señores naturales de las yndias, reyes, caciques, an de ser restituidos en sus señorios antiguos, en su libertad y señorio de sus haziendas ellos y los yndios [24]. En esta fórmula reconocía la propiedad privada de los indígenas; defendía su libertad, ya que «no se podía vender ni comprar los yndios [25]; les concedía sus derechos de persona aun frente al mismo rey, el cual no podía exigir más tributos que los justos. Estaban sujetos al rey de España, pero no podían ser totalmente súbditos como eran los españoles: «hos (indos) habeat subditos, sed non ut suos; et licet possit accipere stipendium aliquot propter eam curam, non tamen sicut a subditis suis» [26]. Defendía la autoridad de sus reyes y caciques; les concedia su libertad y señorío. Eran soberanos. Descubría más bien una relación de vasallaje para ser protegidos y tutelados.

En función de esta protección y de esta tutela limitaba su libertad y su soberanía; no la anulaba. El principio es maravilloso: «El rey de Castilla ha de ser recognoscido por supremo señor de todas las yndias descubiertas para fundar y conservar la religión cristiana, y para esto y para ello le han de dar un salario como lo daban a Monteçuma o a otro Señor» [27]. España cumplía un verdadero protectorado político. Con soberanía sobre Reyes y Príncipes, Carlos V ejercía en América un imperio al servicio de la civilización.

En función de este concepto señaló Bartolomé de Carranza los derechos y deberes de España; definió su misión en América. España intervenía y conquistaba territorios para defensa y garantía de los derechos humanos y los derechos de la Iglesia. Era necesario mantener lo ocupado en cuanto y mientras era indispensable para cumplir este destino. Esta debía ser la norma que dirigiera toda su política. Debía educarlos por medio de hombres probos, regenerarlos y elevarlos para que no vol-

---

[23] Luciano PEREÑA VICENTE: *Teoría de la guerra en Francisco Suárez* (Madrid, 1954), vol. I, p. 133.

[24] FABIÉ, II, 618.

[25] FABIÉ, II, 598.

[26] Fol. 54.

[27] FABIÉ, II, 618.

vieran a su barbarie. Por razón de esta tutela y protección podía exigir tributos justos.

Cuando intentó atacar los proyectos de Las Casas, definió sobre estos principios las nuevas directrices que debían orientar la política española. Reconocía que algunos métodos empleados habían dado como consecuencia la destrucción de muchos pueblos. Por eso era necesario adoptar un nuevo sistema para «dar asiento en la governacion de las Indias espiritual y temporal» [28]. Y se revelaba su espíritu realista: «es de ver qué órden terná ménos inconvenientes, porque cualquiera que se diera terná algunos». No lo ideal, sino lo posible, cumplía los fines de justicia. Porque se debía hacer lo que más conviniera a la gobernación y conservación de la tierra. Por eso exigía que los españoles que pasaran a las Indias habían de pasar únicamente por bien de los mismos indios [29].

Mas juntamente con el interés de los aborígenes imponía otros fines políticos: se ha «de premiar los que en ella an servido a Dios y al Rey, y dar salario para la sustentación de los que fueren necesarios para la conservacion de la religion» [30]. Por este motivo defendió el sistema de repartimientos no como el ideal, sino como el medio más conveniente y menos malo en aquellas circunstancias, siempre que fuera garantizada su efectividad con leyes justas y castigos contra los transgresores. Así España cumpliría los fines de la protección.

Su conclusión fué la más revolucionaria, y volvió otra vez a poner de relieve la naturaleza de la soberanía de España en América. «Cuando estubiere esto hecho» [31], es decir, superando la barbarie los hubiera incorporado a la civilización cristiana; «y estubiere la tierra llana», que es tanto como decir en paz y justicia; España «debía dejar aquellos pueblos en su primera y propia libertad, porque ya no necesitaban de tutor». Esto podía suceder, añadía, dentro de dieciséis o dieciocho años. Si falló la previsión histórica, el concepto quedó claro. Había logrado sus últimas consecuencias dialécticas.

España cumplía en América una misión de civilización y de cultura. Creaba pueblos libres capaces de gobernarse y gobernar a otros. Hacía historia. Esta fué la solución que Bartolomé de Carranza dió al problema indiano. La tesis de Vitoria adquiría nueva proyección.

---

[28] FABIÉ, II, 600-601.
[29] FABIÉ, II, 595.
[30] FABIÉ, II, 598.
[31] Fol. 54.

RATIONE FIDEI POTEST CAESAR DEBELLARE ET TENERE INDOS NOVI ORBIS?

SUMMA

1. Triplex quaestio.
2. Nullus Princeps quia Christianus est potest indos impugnare nec debellare.
3. Titulus non potest esse quia imperator est monarcha orbis.

4. Papa non potest committere potestatem super infideles.
5. Ex commissione Alexandri sexti Rex Hispaniae potest compellere ut libere praedicetur fides Christi in his indis.
6. Ex commissione papae Respublica non potest compelli ad audiendam fidem.

8. Cum iam non indigeant tutore Rex Hispaniarum debet relinquere indos in sua prima et propria libertate.

53ʳ 1. Post haec volo vobis sine argumentis dicere quem titulum possint habere reges hispaniarum ad debellandum infideles de novo orbe et ad tenendum subditos jam debellatos.

Pro horum solutione oportet distinguere, sicut supra diximus [1], de infidelibus; nam si infideles subdantur de iure et de facto, illud tunc de jure communi ecclesia potest optime, et princeps christianus etiam quidem bellare et propugnare. Circa tertium genus infidelium, est notandum quod triplex titulus esse posset alicui principi ad expugnandos infideles nullo modo subditos :

Primus, quia rex christianus est.
Secundus, quia imperator.

---

[1] Annotationes in 2ᵃᵐ 2ᵃᵉ d. Thomae (Roma, Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4.645, fol. 52ʳ).

¿POR RAZON DE FE PUEDE EL CESAR HACER LA GUERRA Y RETENER A LOS INDIOS DEL NUEVO ORBE?

SUMARIO

1. Triple problema.
2. Ningún príncipe en cuanto cristiano puede atacar y hacer la guerra.
3. El título no puede ser porque el Emperador es monarca del mundo.
4. El Papa no puede conceder poder sobre los infieles.
5. Por mandato de Alejandro VI puede el Rey de España obligar a que se predique libremente la fe de Cristo entre los indios.
6. Por una concesión del Pontífice no puede ser obligada una república a oir el evangelio.
7. El Rey de España es tutor de los Indios, porque le ha sido confiado el cuidado de éstos.
8. Cuando ya no necesiten de tutor, el Rey de España debe dejar a los indios en su primera y propia libertad.

---

1. Después de lo dicho, quiero exponeros sin argumentos qué títulos pueden tener los Reyes de España para conquistar por las armas a los infieles del nuevo mundo y para retenerlos como súbditos una vez conquistados.

Para la solución de estos problemas conviene hacer distinción de infieles, como dijimos antes [1]. Si los infieles están sujetos a la Iglesia de hecho o de derecho, puede hacerlo perfectamente según el derecho común; y el príncipe cristiano puede aún hacer la guerra y tomar la defensa. Pero hagamos notar acerca de la tercera categoría de infieles: Un príncipe podría tener tres títulos para atacar a los infieles que de ninguna manera son súbditos:

Primero: porque es rey cristiano.

Segundo: porque es emperador.

Tertius, ex commissione Papae.

2. Ex primo titulo nullus Princeps christianus potest infideles impugnare, nec debellare.

Probatur quia jus quod habent infideles circa res suas est ex jure gentium quem [sic] non tolli, nec potest tollere ius civile nec ecclesiasticum; sed poterat hic esse dubium: si tales infideles non conservarent ius naturale, imo, si blasphemarent nomen Christi. De his duobus iam dixi articulo 8, vide ibi [2].

3. Secundus titulus potest esse in quantum imperator porque est monarcha orbis.

Respondetur quod iste titulus nullus est; non potest enim totum orbem gubernari. Nescimus enim maximam partem mundi, ergo ex hoc nullus jus habet. Est stultum hoc dicere.

Item quia nunquam factum est ab initio mundi quod unus princeps gubernaret totum mundum, ergo nec modo potest gubernare. Etiam si dicas quod romani gubernarunt totum mundum, respondetur quod falsum est; non gubernarunt totum mundum, imo maiorem partem tiranice gubernarunt.

4. Tertius titulus est ex comissione Summi Pontificis.

Ad hoc jam diximus quod Summus Pontifex non habet potestatem super huiusmodi infideles, ergo nec potest alicui committere eorum curam. Item probatur, quia Christus [3] non subjecit Petro nisi oves pascendas.

Infideles autem non sunt oves. Dixit enim Christus: alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovile; ergo non potest eos subjicere. || 54

Item probatur (l. ad Corinthios, cap. 5) [4]: quid mihi est de his qui sunt foris judicare; ergo nullam habet potestem super infidelibus.

5. Sed est dubium, an ex comissione Pontificis possint compelli ut libere possit fidem Christi praedicare in his infidelibus.

Ad hoc respondetur primo quod hortatus est illos compellere, ne impediant praedicationem; 2° dico princeps infidelis non potest compelli ad audiendam fidem.

---

[2] Annotationes in 2^{am} 2^{ae}, fol. 48.
[3] In., 21, 17.
[4] 1 Cor., 5, 12.

Tercero: por un mandato del Papa.

2. En virtud del primer títuio ningún príncipe cristiano puede atacar, ni hacer la guerra a los infieles.

Se prueba porque el derecho que tienen los infieles sobre sus cosas es de derecho de gentes, que no es derogado ni puede serlo por el derecho civil, ni por el derecho positivo de la Iglesia. Podría surgir una dificultad: ¿Si estos infieles no guardan el derecho natural, más aún, si blasfeman del nombre de Cristo? Estos dos problemas han quedado antes resueltos [2].

3. El segundo título puede ser en cuanto emperador, porque es monarca del orbe.

Responderemos que este título es nulo. No puede ser gobernado todo el orbe. Desconocemos aún la mayor parte del mundo, luego no podrá gobernar esa parte. Por este título no tiene ningún derecho. Es absurdo mencionar esto. Además, nunca ha sucedido desde el principio del mundo que un solo soberano gobernara todo el orbe, luego tampoco ahora lo gobierna. Aunque se diga que los romanos extendieron su poder por todo el universo, se responde que es falso. Nunca gobernaron todo el mundo, más aún, ejercieron un poder tiránico sobre la mayor parte [de su imperio].

4. El tercer título es la comisión del Sumo Pontífice.

Sobre este tema ya hemos hablado. El Sumo Pontífice no tiene potestad sobre esta clase de infieles. Tampoco podrá, por tanto, comisionar su cuidado. Una prueba: Cristo [3] sujetó a Pedro las ovejas que debían apacentar. Los infieles no son de estas ovejas. Dijo Jesucristo: tengo otras ovejas que no son de este redil; luego no puede sujetarlas. Pruébalo la carta a los corintios [4]. ¿Qué a mi juzgar a los de afuera? No tiene, pues, [el Papa] ninguna potestad sobre los infieles.

5. Hay un problema. ¿Pueden ser coaccionados por mandato del Sumo Pontífice para que libremente se pueda predicar la fe de Cristo entre estos infieles?

Es mi respuesta. Primero, que exhortó [el Papa] a obligarlos a que no impidan la predicación. Segundo, que el príncipe de los infieles no puede ser obligado a oír la fe.

6. Item si tota respublica conveniret ut nollint audire aliam fidem, nec alias leges ab illis quas habent, isto non potest compelli, quia ipsi habent suas leges et nollunt alias.

Contrarium autem divus Thomas [5] intelligit, quia praesuponit quod in hiis infidelibus sunt aliqui rudes qui libenter audient predicatores, et ideo possunt principes infidelium ad hoc compelli ut admittant praedicatores.

7. Ad secundum dubium : an liceat retinere infideles iam debellatos. Est etiam distinguendum ; nam si sunt infideles qui nunquam susceperunt fidem, de illis dicendum est quod si non habuerunt jus ad eos suscipiendos et subjiciendos, nec habent ad detinendos illos.

Alii sunt infideles qui susceperunt fidem, licet iniuste como muchos indios, de his dicendum est, quod Pontifex debet habere curam, imo debet committere principi christiano qui curet ne illi redeant ad vomitum, qui hos habeat subditos, sed non ut suos ; et licet possit accipere stipendium aliquod propter eam curam, non tamen sicut a subditis suis.

8. Et debet eos docere per homines probos, ne illi redeant ad vomitum y quando estubiere esto hecho por 16 o 18 años y estubiere la tierra llana, quia non est periculum redeundi ad suam sectam, sunt relinquendi in sua prima et propria libertate, quia jam non indigent tutore.

De his sunt argumenta pro utraque parte, sed ego nollo ponere tamen in summa resolutionem dixi. Si vultis latius videre, legatis relectionem quam ego et Pater Praesentatus [6] Fray Melchor Cano fecimus. De hoc ibi copiose tratavimus.

---

[5] *Opera Omnia* (Romae, 1895), t. VIII, p. 89.

6. Más todavía; si toda la República se pusiera de acuerdo para no querer oír otra religión, ni otras leyes distintas de las que ellos tienen, por ese motivo no pueden ser coaccionados. Ellos tienen sus leyes y no quieren otras.

Santo Tomás [5] siente lo contrario, porque presupone que entre estos infieles hay algunos hombres rudos que oirán con gusto a los predicadores. Por tanto, podrán ser obligados los príncipes de los infieles a que admitan a los predicadores.

7. Segundo problema: ¿Es lícito retener a los infieles una vez conquistados? Hay que hacer también una distinción. Si son infieles que nunca recibieron la fe de Cristo, hay que decir de ellos que si no hubo derecho para conquistarlos y sujetarlos, tampoco lo hay para retenerlos.

Hay otros infieles que recibieron la fe de Cristo, aunque injustamente *como muchos indios*. Sobre éstos diremos que el Pontífice debe dirigirlos; más aún, debe comisionar a un Príncipe cristiano para que tenga cuidado de que no vuelvan a la barbarie. Los tendrá como súbditos, pero no como a los suyos propios. Y aunque tiene derecho a recibir algún tributo por razón de esa protección, no puede [exigirlo] como si fueran sus propios súbditos.

8. Debe enseñarles por medio de hombres probos que no vuelvan a su barbarie; *y quando estubiere esto hecho por 16 o 18 años y estubiere la tierra llana,* porque ya no hay peligro de que vuelvan a su método de vida, deben ser dejados en su primera y propia libertad, porque ya no necesitan de tutor.

Sobre esto hay argumentos en favor de las dos partes, pero yo no quiero exponerlos. Unicamente he dado mi solución sumariamente. Si queréis ver [esta tesis] más ampliamente, leed la relección que hicimos yo y el Padre Presentando [6] Fray Melchor Cano. Allí tratamos detalladamente este tema.

[6] Se llamaba presentado en la Orden de Santo Domingo al maestro que, después de varios años de enseñanza, reconocía el Consejo General de la Orden el derecho oficial a seguir enseñando. Después de varios años el Capítulo General de la Orden podía confirmar este derecho y concederle el nuevo título de Maestro. Melchor Cano enseñó en San Gregorio de Valladolid, como presentado, pero ya el año 1540 le fué concedido el título de Maestro. Este honor había sido ya alcanzado por Bartolomé de Carranza en 1539.

AN INFIDELES SINT COMPELLENDI AD FIDEM?

Est dubium quia sunt aliqui homines qui non servant legem naturalem ut aliqui indorum.

An possint compelli ad servandam legem naturalem. Panormitanus [7], cap. de Judaeis dicit quod sic. Sed omissa ista sententia, respondetur quod non servare legem naturalem stat dupliciter: uno modo quod non servando faciant in detrimentum personarum, v. g.: comiéndose unos a otros, sacrificándose; et isto modo tales possunt compelli ad servandum legem naturalem et hic titulus datur Cesari ad impugnandum indos.

Alia sunt peccata furtum, adulerium etc, qune non sunt contra bonum aliorum et contra bonum reipublicae, et propter haec pecata nullo modo sunt compellendi. Non enim hoc spectat, neque ad principes christianos, neque ad summum Pontificem. Aliqui adulantes Cesari dicunt quod hoc titulo potuerit illos subjugare.

2.° est dubium, an liceat compellere ad fidem indirecte, v. g.: imponedo tributa, haciendoles exactiones y vexaciones. Ad hoc respon-pondetur quod tributa sunt duplicia. Nam vel suponunt christianos vel possunt suponi. Si per huiusmodi tributa convertantur, nec reddantur talia tributa, isto modo tamen licet illos compellere et aliquando ut convertantur. Est tamen cavendum ut libere convertantur.

Alia possunt esse tributa injusta, sicut illa quae imponebant filiis Israel in egipto. Et talia non licet principibus christianis imponere, ut ratione illorum convertantur. Ratio est quia infideles sunt veri domini, sicut alii christiani, suarum rerum. Aliis christianis non possunt imponere, ergo nec infidelibus ratione infidelitatis.

3 um dubium est, an Principes christiani possint expellere infideles a suo regno. Ad hoc respondetur, quod si timeatur aliquod grave periculum, scilicet, quod suburnent [sic] alios vel regnum, licitum est illos expellere. Si autem non timeatur tale periculum, non licet illos expellere ut exeant a regno [......].

2° est dubium de secunda quaestione. Dicit quod propter blasphemias possunt compelli ad fidem. Sequitur quod omnes infideles possent

[7] Niccolò Tedeschi: *Super quinto. De iudaeis et sarracenis.*

¿DEBEN LOS INFIELES SER COACCIONADOS A LA FE?

Surge una duda. Hay hombres que no guardan la ley natural, como son algunos indios: ¿Pueden ser obligados a guardarla? Niccolò Tedeschi [7] dice que sí. Pero dejando esta teoría se responde que de dos maneras se puede no guardar la ley natural: una que al no guardarla obren en perjuicio de la persona; por ejemplo, comiéndose unos a otros, sacrificándose. En este caso los tales pueden ser obligados a guardar la ley natural. El César tiene este título para atacar a los indios.

Hay otros pecados, como el hurto, el adulterio, etc., que no van contra el bien de otros, ni contra el bien del Estado. Por razón de estos pecados de ninguna manera pueden ser obligados. Pues esto ninguna referencia hace al Sumo Pontífice, ni a los Príncipes cristianos. Algunos por adulación dicen que el César pudo en virtud de este título dominar a los indios.

Hay una segunda duda. ¿Es lícito coaccionar para la fe indirectamente como imponiendo tributos, haciéndoles pagar contribuciones y maltratándoles? Para responder al problema diremos que hay dos formas de tributos: Porque supone a los cristianos o pueda suponerlos. Si por esta clase de tributos se convierten para no pagar tales impuestos, es lícito coaccionarlos de esta manera y algunas veces con el fin de que se conviertan. Pero hay que tener cuidado de que lo hagan libremente.

Puede haber otros impuestos injustos como los que imponían a los hijos de Israel en Egipto. Los Príncipes cristianos no pueden imponer esta clase de tributos para que en virtud de ellos se conviertan. La razón es que los infieles son verdaderos señores de sus cosas, como lo son otros cristianos. No se les puede imponer a los cristianos, luego tampoco a los infieles por razón de infidelidad.

Hay una tercera duda. ¿Pueden los príncipes cristianos expulsar a los infieles de su reino? Se responde a este problema que si se teme algún peligro grave, por ejemplo, que atenten contra otros ciudadanos o contra el reino, es lícito expulsarlos. Mas si no se teme esta clase de peligros, no hay derecho a desterrarlos para que salgan del reino.

2. Hay una duda sobre la segunda cuestión. Dice que puede coaccionarse a la fe a causa de las blasfemias. Se sigue que sobre todos los

compelli, quia omnes blasphemant fidem nostram sicut nos scimus, ergo ad hoc respondetur quod duplices sunt blasphemiae infidelium. Quaedam sunt quae sunt in detrimentum directe contra fidem nostram, ut si judaei et turcae afficerent christianos venientes in suam regionem verbis contumeliosis contra fidem christianam, vel si ad nos mitterent in scriptis; si male tractarent imagines crucifixi, ut aliquando nonnulli judaei fecerunt qui et crucifixerunt Toleti puerum quemdam, iterum Christum irridentes. Propter has blasphemias possunt compelli.

Aliae sunt blasphemiae quae non sunt in detrimentum christianorum, v. g. quas dicunt in ceremoniis suis contra nostram fidem et propter has non possunt compelli.

AN INFIDELES POSSINT HABERE DOMINIUM SUPER FIDELES?

Examinanda sunt quaestiones. De prima conclusione est dubium an infideles juste de novo possint adquirere aliquod dominium supra fideles. Respondetur quod sic. Probatur: si fideles moverent bellum aliquod injustum contra infideles, ut contra indos aliquando motum est, in hoc casu possent juste expoliari et captivari ab infidelibus et sic justum haberent duminium super illos.

Hoc supposito, quod non potest negari, subnascitur aliud majus dubium, quia sequitur quod conclusio prima non posset subsistere, quia datur quod istud dominium adquisitum juste est de jure gentium, ergo non potest ecclesia impedire; ergo falsa est conclusio prima, quae dicit quod dominium de novo institutum non permittit ecclesia supra fideles. Item probatur ex ratione qua probat divus Thomas [8] secundam conclusionem, quia dicit quod dominium quod preexistebat antea supra fideles, non potest tollere ecclesia, quia tale dominium est ex jure naturali; dominium quod ex bello injusto (in christianis) acquisierunt, est etiam et jure gentium, ergo. Item quia si tale dominium posset ecclesia tollere, scandalisarentur maxime infideles et male sentirent de fide christiana.

---

[8] *Opera Omnia* (Romae, 1895), t. VIII, p. 91.

infieles se puede ejercer esta coacción, porque todos blasfeman contra nuestra fe, como nosotros sabemos.

A este problema se responde que hay dos clases de blasfemias en los infieles. Hay unas que van directamente contra nuestra fe, como si los judíos y los turcos atacaran a los cristianos que entran en su país con palabras denigrantes para la Religión Cristiana, o si nos las enviaran por escrito; si trataran mal las imágenes del Crucificado, como hicieron en otra ocasión algunos judíos que crucificaron en Toledo a un niño para burlarse otra vez de Cristo. Por esta clase de blasfemias pueden ser coaccionados.

Hay otras blasfemias que no van en detrimento de los cristianos, como las que dicen en sus ceremonias contra nuestra fe. Por éstas no pueden ser coaccionados.

¿PUEDEN TENER LOS INFIELES DOMINIO SOBRE LOS CRISTIANOS?

Analicemos los problemas. Sobre la primera conclusión hay una duda. ¿Pueden justamente los infieles adquirir de nuevo algún dominio sobre los cristianos? Se responde que sí. Probemos la tesis. Si los cristianos hacen alguna guerra injusta contra los infieles, como se ha hecho alguna vez contra los indios, los mismos infieles podrían con toda justicia en este caso despojar y hacer prisioneros a los cristianos; y así tendrían verdadero dominio sobre ellos.

Suponiendo esta tesis, que no puede negarse, nace otra duda mayor. Se sigue que no puede mantenerse la primera conclusión, porque sucede que ese dominio adquirido justamente es de derecho de gentes, luego no puede la Iglesia impedirlo. Será falsa, por tanto, la primera conclusión que dice que la Iglesia no permite dominio sobre los cristianos nuevamente adquirido. Se prueba esta tesis con los mismos argumentos con que demuestra Santo Tomás [8] la segunda conclusión. Dice que no puede quitar la Iglesia el dominio que existía antes sobre los cristianos, porque tal dominio es de derecho natural; pero el dominio que adquirieron en la guerra injusta es también de derecho de gentes. Además, si la Iglesia pudiera anular esta clase de dominio, se escandalizarían muchísimo los infieles y pensarían mal de la Religión Cristiana.

In contrarium est ratio divi Thomae, quia sequitur contemptus fidelium, etiam ecclesiae; sed idem etiam sequitur, si ecclesia permitteret dominium aceptum ab infidelibus et juste.

Ad hoc dubium, ut veritas manifestetur, dico primo quod in casu dubii si juste fideles expolientur ab infidelibus, si ex tali subjectione corrumpatur fidem fidelium, vel corrumpantur eorum mores, vel si blasphement fidem christianam; vel si crudelius justo a christiano domino tractatur, fidelis in isto ultimo casu potest se ab illo defendere ressistendo a tali offensione, vel fugiendo vel aliquo etiam modo; idem possunt facere los esclavos qui male tractantur a dominis suis christianis.

Secundo etiam dico quod si sequantur illa quae diximus, potest licite jure naturali se defendere et eximere fugiendo vel alio modo; et hoc non per legem aliquam ecclesiasticam, sed per naturalem.

Sed est dubium si facta lex ecclesia, qua non permittit [in]fideles dominare super fideles potestate de novo adquisita, an sit valida. Et videtur quod sic, quia servatur finis legis, ut in plurimum, sicut lex de prescriptione, quia, ut plurimum, servatur finis legis ad puniendam negligentia christiana dominium; aliqui possident bona fide, quia, ut plurimum, est negligentia. Sed ut plurium contingit aliquis ex talibus casibus vel corrumpuntur mores fidelium vel subvertantur in fide vel crudelius tractantur quamvis justum est; ergo lex illa quando debeant subjici illis est valida.

2° dico ad dubium, quod si christiani justo titulo expolientur ab infidelibus et capiantur ab infidelibus et permittunt habitare sine injuria suae fidei etiam subditi cum ipsis infidelibus, in tali casu ecclesia non potest concedere legem quae illos eximat ab eorum potestate et dominio.

Probatur quia tale dominium est ex jure gentium, ergo non potest ab ecclesia impediri. Item quia si posset ecclesia privare infideles tali dominio, ergo posset etiam privare dominio de rebus quas accipiunt ab fidelibus, in bello injusto. Consequens est falsum, quia juste accipiunt et juste retinent; ergo etiam antecedens. His argumentis et aliis, quae omittuntur, probaur haec conclusio. Unde conclusio divi Thomae habetur. Item hoc idem explicatur in rationibus legum quae traduntur de his, ut diximus. Solum enim prohibent quando sequitur aliquid ex illis quae diximus in praedicto.

En contra está el argumento de Santo Tomás. Se seguiría el desprecio de los cristianos y la Iglesia. Pero lo mismo sucederá si la Iglesia permitiera el dominio recibido de los infieles, y con razón.

Para aclarar la verdad de esta duda, digo en primer lugar. En caso de duda de si son justamente los cristianos despojados de sus bienes por los infieles, de si por tal sujeción se adultera la fe de los cristianos, se corrompen sus costumbres o blasfeman la religión cristiana, si se les trata con más crueldad de lo justo por un señor cristiano, en este último caso puede el católico defenderse haciendo resistencia a esta ofensa o huyendo o de cualquier otra manera. Lo mismo pueden hacer los esclavos que son tratados mal por sus señores cristianos.

Segunda afirmación. Si tienen lugar todas esas cosas que hemos dicho, puede lícitamente por derecho natural defenderse y librarse por la fuga o de alguna otra manera. Y esto no en virtud de alguna ley eclesiástica, sino por el derecho natural.

Hay una duda. ¿Es válida la ley que hace la Iglesia por la que no permite que los infieles tengan dominio sobre los cristianos con potestad posteriormente adquirida? Parece que sí, porque se cumple el fin de la ley, como sucede ordinariamente. Así pasa en la ley sobre la prescripción que es válida por cumplirse frecuentemente el fin de la ley para castigar la negligencia de los cristianos. Algunos poseen de buena fe, porque ordinariamente existe negligencia. Pero sucede muchas veces uno de estos casos: Se echan a perder las costumbres cristianas, son destruídos en la fe, son tratados cruelmente aunque es justo. Luego es válida aquella ley cuando deben sujetarse.

En segundo lugar responderé a la duda. Si por justo título los infieles despojan a los cristianos de sus bienes, los hacen prisioneros y como súbditos les permiten habitar con los infieles sin injuria de su fe, en este caso la Iglesia no puede dar una ley que los libere de su potestad y dominio. Una prueba. Este dominio es de derecho de gentes. No podrá, por tanto, la Iglesia impedirlo. Más; si pudiera la Iglesia privar a los infieles de este dominio, podría también privarlos del dominio de las cosas que recibieron de los cristianos en guerra justa. El antecedente es falso, justamente las reciben y justamente las retienen; luego también es falso el consecuente. Se prueba esta conclusión con estos argumentos y otros que omitimos. De aquí fluye la conclusión de Santo Tomás. Esto mismo se explica en el caso de las leyes que se dan sobre las materias que hemos dicho. Sólo tienen fuerza prohibitiva, cuando se siguen alguna de las consecuencias que dijimos en el discurso anterior.

Circa tertiam conclusionem est maximum dubium. Dicit conclusio quod omni dominio acquisito ab infidelibus super fideles possunt ab ecclesia privari. Probat divus Thomas. Primo quia ratione infidelitatis merentur expoliari. Secundo probatur ex evangelio.

Haec conclusio videtur multum dubia. Primum quia rationes divi Thomae [9] nihil probant; quia licet mereantur privari tali dominio, tamen ecclesia non habet potestatem privandi illos, quia de his qui foris sunt nihil ad nos, dicit Paulus [10]. Secundo quia eadem ratione merentur privari dominio quod habent super alios infideles et etiam super res suas proprie habent, sed non potest privare illos hoc dominio, ergo neque primo.

Item ratio ex evangelio nihil probat quia Theophilatus [11] et Chrisostomus [12] intelligunt illa verba de tributo quod iudaei romanis solvebant, et Christus cum esset filius naturalis Dei non illa debebat, sed erat liber; sed nos sumus filii Dei specialiter. Per hoc autem non solvimur a potestate naturali debita etiam principi tyrano. Item quia tributum quod impendebant romanis erat injustum. Dominus autem voluit solvere pro se et pro Petro ne illos scandalisaret. Potest tamen esse quod licite nos teneamur in aliquo casu reddere tributum infidelibus, ergo ratio divi Thomae nihil valet.

Item arguitur sic ratione: servi jure naturali tenentur servire dominis suis, ergo contra jus naturale faceret ecclesia, si tolleret tale dominium. Antecedens probatur ad Romanos [13]: solvite omnibus debitum cui honorem, honorem, cui tributum, tributum; et quia lex naturalis est quod unicuique redeam quod suum est, ergo. Item (Math. 22) dicit dominus: reddite quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo [14].

Item Petrus (1. canonica cap. 2) [15] nihil aliud suadit, nisi quod servi sub potestatibus etiam paganis non se eximant a servitute dominorum.

---

9 *Opera Omnia* (Romae, 1895), t. VIII, p. 91.
10 1 Cor., 5, 12.
11 TEOFILACTO: *In quatuor evangelia enarrationes, in Lucam*, cap. 14.
12 San Juan CRISÓSTOMO: In Lucam, cap. 14.
13 Rom., 13, 7.
14 Mt., 22, 21.
15 I Petr., 2, 18.

Hay una duda más importante sobre la tercera conclusión. Dice esta conclusión que la Iglesia puede privar a los infieles del dominio adquirido sobre los cristianos. Lo prueba Santo Tomás [9]. Primero, porque en razón de la infidelidad merecen ser despojados de sus bienes. Segundo, lo prueba el evangelio. Esta conclusión parece muy dudosa. Primero, porque nada prueban los argumentos de Santo Tomás. Aunque merecieran ser privados de su dominio; sin embargo, la Iglesia no tiene potestad para despojarlos, porque nada nos importa de aquellos que están fuera [de la Iglesia], dice San Pablo [10].

Segundo, porque por la misma razón merecerían ser privados del dominio que tienen sobre los otros infieles y aun sobre las cosas suyas que propiamente tienen. Mas no puede privarles de este dominio, luego tampoco del primero.

Además, nada prueban los argumentos sacados del evangelio, Teofilacto [11] y San Crisóstomo [12] entienden aquellas palabras del tributo que pagaban los judíos a los romanos y Cristo siendo hijo natural de Dios no debía pagarlos, sino que estaba exento; pero nosotros somos hijos de Dios de una manera especial. Por esto no estamos libres de la potestad natural que se debe aun al príncipe tirano. También, porque era injusto el tributo que pagaban a los romanos; Cristo quiso pagarlo por sí y por Pedro, para no escandalizarlos. Puede también suceder que nosotros estemos obligados en algún caso a pagar tributos a los infieles. Por lo tanto, nada vale el ejemplo de Santo Tomás.

Se arguye teóricamente de esta manera. Por derecho natural los siervos están obligados a servir a los señores, luego obraría contra el derecho natural la Iglesia, si anulara esta clase de dominio. Se prueba con la autoridad de San Pablo [13]: «Pagad a todos lo que dabais: a quien tributo, tributo [......]; a quien honor, honor. Pues es ley natural que yo dé a cada uno lo que es suyo. También dice el Señor: Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios [14]. Y San Pedro [15] ninguna otra cosa aconsejó, si no que los siervos que son súbditos de potestades aun paganas, no se eximan de la obediencia a sus señores.

Ad hoc respondetur cum Cajetano (quaestione 66, art. 8) [16]. Nota ile quod infideles, sicut in tertia sententia, tripliciter possunt comparari ad ecclesiam. Quidam sunt qui de jure et de facto sunt subditi principibus christianis, ut judaei qui habitant terram christianorum, et etiam mauri en el reino de Granada, et de his probatur quod non solum ecclesia, sed etiam princeps potest ordinare et disponere in illos quae videbantur expedire. 2° sunt alii infideles qui de jure, licet non de facto, sunt sub ecclesia et sub principibus christianis, sicut los turcos que están en Grecia et similiter los moros quorum parentes fuerunt fideles, et hos potest privare ecclesia quocumque dominio et etiam rebus suis, quia tyrannice habent omnia quae habent. 3° sunt alii infideles qui nec jure nec facto sunt sub ecclesia, ut sunt indi et insulani. Et istis non potest privare ecclesia dominio, si habent super christianos, nec possunt contra eos bellare, quia ex jure gentium habent illud.

Ipse dominus non armis expugnavit infideles, sed praedicatione sua, ergo ecclesia ad eos subjiciendos non potest eos debellare nec expoliare. Item quia in vetere testamento, ubi maxime permittebantur bella, nunquam legitur quod Israel moveret bellum solum ratione infidelitatis, nisi quia non permittebat transire ad terram promissam ; ergo nec modo licebit ecclesiae illos propter infidelitatem debellare.

Sed est dubium, an si hujusmodi infideles sint subditi, an possint privari ab ecclesia suo dominio.

Respondetur quod non ; unde moderanda est conclusio divi Thomae ut moderat Durandus [17] eum in 4 dist.

Intelligendum est ergo in casu, quod infideles, qui habent dominium super fideles, non permittant eos vivere sine injuria religionis suae. Vide pro hoc Paludanum [18] in 4 dist. 4.

Et si arguaris quod omnes [in]fideles tenentur se subjicere ecclesiae jure divino, ergo ecclesia potest eos sibi subjicere et per consequentiam privare dominio, respondetur primo quod consequens nihil valet; multa tu teneris facere, ad quae ergo non possum cogere. 2° distinguitur ante-

---

[16] *Opera Omnia* (Romae, 1895), t. VIII, p. 94.

[17] *In quartum sententiarum,* dist. 44, quaest. 6.

[18] *Opus in quartum sententiarum,* dist. 4, quaest. 4 y 5.

A esta duda se responde con el Cardenal Cayetano [16]. Advierte él que hay tres clases de infieles con relación a la Iglesia. Hay unos que de hecho y derecho son súbditos de príncipes cristianos, como los judíos que habitan los países cristianos y también los *moros en el reino de Granada*. Sobre éstos se prueba que no sólo la Iglesia, sino también el Príncipe puede ordenar y disponer sobre ellos lo que parezca que conviene. Segundo, hay otros infieles que, de derecho, aunque no de hecho, son súbditos de la Iglesia y de los Príncipes cristianos, como los turcos que están en Grecia y de la misma manera aquellos moros cuyos padres fueron cristianos. La Iglesia puede privar a estos infieles de cualquier dominio y aun de sus cosas, porque todo lo que tienen lo poseen tiránicamente. Tercero, hay otros infieles que ni de hecho, ni de derecho, son súbditos de la Iglesia como los indios y los isleños [los indios de América]. La Iglesia no puede privar a éstos del dominio que tienen sobre los cristianos, ni puede hacerles la guerra, porque lo tienen por derecho de gentes.

El mismo Señor no venció a los infieles con las armas, sino con su predicación. La Iglesia, por tanto, no podrá hacerles la guerra ni despojarlos para sujetarlos.

Lo mismo en el Antiguo Testamento donde tantas guerras se permitían, nunca se lee que Israel moviera guerra por sola razón de infidelidad, sino porque no dejaban pasar hacia la tierra de promisión. Tampoco ahora, será lícito a la Iglesia hacer la guerra a estos infieles a título de infidelidad.

Surge una duda : ¿ Puede la Iglesia privar del dominio a esta clase de infieles, cuando son súbditos ? Se responde que no. Habrá, pues, que suavizar la conclusión de Santo Tomás, como lo hace Guillermo Durando [17]. Hay que entenderlo del caso en que los infieles que tienen dominio sobre los cristianos, no les dejen vivir sin ofensa de su Religión. En favor de esta tesis véase a Pedro de Palude [18].

Si se arguye que todos los infieles por derecho divino están obligados a sujetarse a la Iglesia, luego la Iglesia puede sujetarlos y en consecuencia privarlos del dominio, se responde primero, que la consecuencia nada prueba ; tú estás obligado a hacer muchas cosas, a las que yo

cedens: tenentur se subicere ex jure divino, concedo; ex jure autem alicujus justitiae legalis, et sic nego. Juris autem divini ecclesiae non est executum, unde negatur consequentia.

Unde dicitur primo, quod ratione infidelitatis non licet privare infideles rebus suis. 2º dico quod, etsi posset non esset licitum concedere talem legem quae privaret illos suo dominio proprio, quod esset in blasphemiam nominis christiani. Item quia esset contra apostolos. Praeceperunt enim epistolis suis quod subditi dominis suis serviant; unde liceret facere aliquam legem contra apostolorum consilium.

Et si arguas etiam contra hoc, quia mulier fidelis potest relinquere virum infidelem, ergo multo magis servum potest relinquere suum dominium ratione infidelitatis. Probatur consequentia quia maius vinculum est matrimonium quam servitus. Antecedens probatur ex Paulo (1 ad Corinthios, 7) [19]. Si vir infideles non permittit habitare uxorem sine contumelia, separationem defendit. Augustinus dicit illud esse consilium. Item est lex ecclesiae quod nullus conjux fidelis habeat alium conjugem infidelem. Habetur de judaeis et sarracenis [20].

Ad hoc argumentum primo negatur consequentia, et ratio est quia ecclesia nequit disolvere matrimonium, sed disolvit auctoritate divina, ut pate ex Paulo ibi et ex ecclesia determinatione quae non fallitur. 2º negaur consequentia et dicitur quae non est ea ratio de matrimonio et servitute, quia matrimonium requirit paritatem cultus, non tamen servitus; quod ita sit intelligendus divus Thomas [21], probatur ex quaestione 10, articulo 8; ibi defendit quo modo sit parendum principibus sive fidelibus sive etiam infidelibus.

Ex his quae diximus in hoc articulo et 8 hujus quaestionis, patet quam male faciunt qui adulantur Cesari posse debellare infideles. De judiciis cap. novi Inocentius [22] dicit haec quae nos diximus. Hostiensis [23] autem ibi diversum dicit; quod Summus Pontifex habet potestatem spiritua-

---

[19] 1 Cor., 7, 12.

[20] *Clementinarum V*, II, única.

[21] *Opera Omnia* (Romae, 1895), t. VIII, p. 89.

[22] *Decretales*, II, I, 13 (II, 212).

[23] Enrique de Segusio: *Jur. Utr. Monarchae*, lib. III, tít. 34, cap. 8.

no puedo obligarte. Segundo, hago una distinción en el antecedente: concedo que están obligados a sujetarse por derecho divino, pero niego que sea así por derecho de alguna justicia legal. El derecho divino de la Iglesia no se ha cumplido. Se niega, pues, la consecuencia.

En conclusión se dice primero, que a título de infidelidad no es lícito privar a los infieles de sus cosas. Segundo digo que, aunque pudiera, no estaría permitido dar esta clase de leyes que les privará de sus propios dominios, porque sería en injuria del nombre cristiano. Sería también contra los apóstoles. Mandaron en sus cartas que los súbditos sirvieran a sus señores; estaría, pues, permitido hacer alguna ley contra el consejo de los Apóstoles.

Contra esta tesis puede traerse este argumento: La mujer cristiana puede dejar al marido que es pagano; con mayor motivo el siervo podrá dejar a su señor por razón de infidelidad. Se prueba la conclusión. Mayor vínculo es el matrimonio que la esclavitud. El antecedente pruébase por las palabras de San Pablo [19]: Si el varón que es pagano no permite a la esposa habitar sin injuria, defiende la separación. San Agustín dice que es un consejo. También es ley de la Iglesia que ningún esposo cristiano tenga esposo pagano. Está en las Decretales [20].

En cuanto a este argumento se niega primero la consecuencia. La razón es que la Iglesia no puede disolver el matrimonio, sino que lo disuelve por autoridad divina, como está claro por las palabras de San Pablo y por la conclusión de la Iglesia, que no se engaña. Segundo, se niega la consecuencia y se dice que no existe el mismo punto de vista en el matrimonio y la esclavitud. El matrimonio requiere paridad de culto; no así la esclavitud. Que hay que entender así a Santo Tomás [21] se prueba por el capítulo décimo de la segunda parte de la Suma en su artículo octavo: allí precisó cómo se debe obedecer a los príncipes cristianos y también a los infieles.

Por lo que va dicho en este artículo y lo que dijimos en el artículo octavo de este capítulo, está claro qué mal obran los que por adulación dicen al César que puede hacer la guerra a los infieles. El Papa Inocencio III [22] dice lo mismo que nosotros hemos dicho. En el comentario de este canon, Enrique de Segusio [23] sienta la tesis contraria: El Sumo

lem temporalem super omnem terram. Sed nos dicimus quod Summus Pontifex habet plenissimam potestatem spiritualem super omnem terram, sed non autem habet potestatem temporalem et absolutam, nisi in patrimonio divi Petri. In terram fidelium habet Summus Pontifex potestatem mixtam, quia potest emendare et corrigere; in terram autem infidelium nullam habet potestatem.

Pontífice tiene potestad espiritual y temporal sobre toda la tierra. Mas nosotros decimos que no tiene potestad temporal y absoluta, a no ser en las tierras que son patrimonio de San Pedro. Sobre la tierra de los cristianos tiene el Sumo Pontífice autoridad mixta, porque puede enmendar y corregirlos. En cambio en la tierra de los infieles no tiene ninguna potestad.

NUEVOS PRINCIPIOS POLITICOS

(De la carta de Las Casas de agosto de 1555 : Fabié, II, 598-628.)

1. Aqui no se ha de boquear de vender ni comprar los indios, sino que todo lo que se oviere de hazer sea graciosamente lo que convenga más a la gouernación y perpetuidad de la tierra, y con fin de premiar los que en ella an seruido a Dios y al Rey, y dar salario para la sustentación de los que fueren necesarios para la conservación de la religión.

2. Es necesario dar asiento en la gouernación de las Indias espiritual y temporal, y si no que como se ha destruido tan grande parte dellas, con lo que oy ay se destruirán todas, y que para esto es de ver qué órden terná ménos inconuenientes, porque cualquiera que se diera terná algunos.

3. Se an de distinguir las gouernaciones : la temporal para el Rey y la espiritual para los Obispos.

4. Los señores naturales de los yndios, reyes, caciques an de ser restituidos en sus señorios antiguos, en su libertad y señorio de sus haziendas ellos y los yndios.

5. El Rey de Castilla ha de ser recognoscido por supremo señor de todas las indias descubiertas para fundar y conservar la religión cristiana, y para esto y para ello le han de dar sus salario como lo daban a Monteçuma o a otro Señor.

6. Son los españoles para los yndios y para su policia necessarios, especialmente para la religión.

7. El repartimiento es un medio conveniente y necesario si se cumplen ciertas condiciones, se dan algunas leyes y se amenaza con algunas penas.

8. Los españoles que pasan a las Indias han de pasar por bien de los mismos yndios.

MELCHOR CANO

(1509-1560)

I. *Vida y obra de Melchor Cano*

Francisco de Vitoria forjó en las aulas una nueva generación de maestros en Derecho internacional. Esta fué su obra más significativa. Por la Universidad de Salamanca pasaron durante su profesorado los teólogos, los juristas y los políticos que habían de regir los destinos de España. Melchor Cano fué el discípulo predilecto. Humanista, teólogo y jurista es una de las figuras más importantes en la historia de la cultura española.

1. Nació en 1509, en Tarancón, provincia de Cuenca. Estudiante en la Universidad de Salamanca, ingresó en la orden de Santo Domingo el año 1523 [1]. Hecha su profesión religiosa continuó sus estudios hasta 1527 en el convento de San Esteban con el profesor Diego de Astudillo. Los cursos 1527-1531 fué discípulo de Vitoria en la Universidad. Fué el período más importante para su formación científica. El mismo lo confesaba e nsu obra maestra. Decía, refiriéndose a Vitoria : «Ya que no es dado igualarme con la eminencia de su genio por la imitación, a lo menos con el deseo y la voluntad corro parejas con él y me esfuerzo por copiar en mí làs admirables prendas de mi maestro. Porque, entiéndase, que si alguno aprueba mi doctrina, la cual mereciera la aceptación de los eruditos, si alaba mi prudencia en el discernimiento de las cosas, la cual ojalá fuera tan sesuda como el significado de mi apellido, si le cae en gracia la curiosidad de mi lenguaje, que ciertamente uso más elegante del que estilan en sus obras los teólogos escolásticos, entiéndase, vuelvo a decir, que en tanto somos doctos, prudentes y elegantes, en cuano seguimos a este insigne varón, modelo de todas estas cosas y obedecemos sus normas y preceptos» [2].

---

[1] Para los datos biográficos hemos utilizado la obra de Fermín CABALLERO : *Vida del Ilmo. Sr. D. Fray Melchor Cano, del Orden de Santo Domingo, Obispo de Canarias, etc.* (Conquenses ilustres, t. II, Madrid, 1871), completados y rectificados por el P. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA : *Melchor Cano en la Universidad de Salamanca* (*Ciencia Tomista,* t. 143, 1933, pp. 178-268).

[2] *De Locis Theologicis,* libri XII, Proemium.

Concluída su carrera universitaria, marchó al colegio de San Gregorio de Valladolid, que venía ser la escuela superior donde los dominicos acababan la formación científica de sus mejores sujetos. En él encuentra a Luis de Granada como discípulo y a Bartolomé de Carranza entre los profesores. Con Diego de Astudillo por guia, además de completar su formación teológica, se esmeró en el cultivo de la historia y las lenguas orientales.

2. En 1534 empieza su carrera de maestro. Es designado profesor de filosofía y dos años más tarde es promovido a la cátedra de Vísperas en Teología. El Capítulo general de la Orden, celebrado en Roma en 1536, le nombró bachiller o presentado, que confirmaba su profesión docente. El curso 1539-1540 tuvo Melchor Cano su primera relección sobre los indios; a ella se remitía en las lecciones de 1540 Bartolomé de Carranza, que regentaba la cátedra de Prima de Teología [3].

Fué importante la influencia de su magisterio en Valladolid. Tuvo por discípulo a Pedro de Sotomayor y Juan de la Peña, juristas y teólogos que después habían de ocupar cátedras en Salamanca. En 1542 sale para el capítulo general de Roma como elector de la provincia de Castilla. Es entonces cuando se gradúa de maestro en Teología por Bolonia. Así lo consignan las actas de la Universidad de Salamanca [4].

Sucede otra nueva etapa importante. El 19 de marzo de 1543 toma posesión de la cátedra de Santo Tomás, en la Universidad de Alcalá, que dejaba Pedro de Castro. Los comentarios a la «Secunda Secundae» que explicó en sus aulas, constituyen uno de los primeros monumentos sobre la justicia y el derecho comparables con las relecciones de Vitoria y los tratados de Soto. Tres años duró aquel magisterio, en los que «logró atraerse la admiración y simpatía no sólo de los compañeros de facultad y de sus alumnos, sino también de los muchos humanistas que entonces florecían a la sombra de la Universidad» [5].

Alvar Gómez de Castro, cronista oficial de la Academia complutense, hace de él un entusiasta elogio, llamándole «Theologiae decus».

Discípulos fueron el cronista real y gran historiador Ambrosio de Morales; Alfonso Velázquez, Catedrático de Teología en Valladolid, Obispo de Osma, Arzobispo de Santiago de Compostela y Consejero de

---

[3] Roma, Biblioteca Vaticana. Vat. Lat. 4.645, Fol. 54v.

[4] Salamanca, Archivo Universitario, Registro de Licenciamientos y Doctoramientos de 1546. Documento publicado por Beltrán de Heredia: *Melchor Cano*, páginas 195-199.

[5] Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 7.897, fol. 262-264. Citado por Vicente Beltrán de Heredia: *Melchor Cano*, p. 179.

Felipe II en los asuntos de Portugal; Juan Ruiz, que ocupó dieciséis años en la Universidad, la cátedra más importante de Teología, hasta que la abandonó para ser consagrado Obispo de Lugo; Gaspar Cardillo de Villalpando, Teólogo en Trento, Catedrático de la Universidad y sabio de fama universal, y otros muchos que fueron catedráticos y obispos, que reseñan las actas de la Universidad [6]. Los tres primeros se cuentan entre los verdaderos teorizantes de la conquista de Portugal por Felipe II, y con sus informes maravillosos crearon la teoría del arbitraje internacional. El magisterio de Melchor Cano empezaba a tener proyección histórica.

El 12 de agosto de 1546 moría Francisco de Vitoria, dejando la cátedra de Alcalá. Melchor Cano opositó con Juan Gil de la Nava, maestro de Filosofía moral. En octubre pudieron apreciar los escolares que el nuevo maestro continuaba dignamente la trayectoria abierta por el Sócrates español. Decía el cronista de San Esteban: «Fué el primer maestro que en Salamanca comenzó a enriquecer las resoluciones de la teología escolástica, con testimonios exquisitos de la *Sagrada Escritura* y con doctrina de los concilios y de los santos doctores. Tenía muy especial gracia en presidir los actos públicos, causando grande admiración a los que le oían. Por lo cual fué muy estimado de sus discípulos, que afirmaban no haber persona alguna en el mundo que en erudición y en esplendor se pudiera comparar con él, porque a todos los hacía ventajas conocidas.»

Aún es posible señalar las huellas de su influencia y conocer con detalle la doctrina expuesta desde su cátedra a través de los manuscritos de los alumnos que recogieron sus lecturas. El Padre Beltrán de Heredia ha sistematizado las materias explicadas por el teólogo dominico. Reproducimos el siguiente cuadro:

Cursos	*Materia de las lecturas*	*Mss. en que se conserva*
1546-47	3.ª parte, quest. 60 y sigs., y 4.ª parte de las Sent.	Ottob. Lat. 1003.
1547-48	1.ª parte. q. 1-39.	Ottob. Lat. 286.
1548-49	4.ª Sententiarum.	Ottob. Lat. 1003.
1549-50	1.ª parte y 1.ª, 2.ª princip.	Ottob. Lat. 1041.
1550-51	1.ª, 2.ª q. 54-114.	Ottob. Lat. 1050. Bibli. Patriarca. Valencia, 23.

[6] Madrid, Archivo Histórico Nacional, Sección de Universidades, lib. 396 F, 397 F, 1.233 F.

En el curso 1546-47 pronuncia su primera relección sobre los sacramentos, que le sigue en el curso siguiente la *De Poenitentia,* que ha alcanzado más de veinte ediciones. En 1550 imprimió el libro titulado *Tratado de la Victoria de sí mismo.* En Salamanca madura el proyecto de sus *Lugares Teológicos,* que sólo después de su profesorado debía de completar, y no se publica hasta 1563 [7]. Esta obra, que ha alcanzado veintisiete ediciones en toda Europa, define la personalidad científica de Melchor Cano y le concede un puesto de honor en la historia de la teología católica. Nada mejor que reproducir el juicio que de ella ha dado Martín Grabman. El texto es definitivo: «La escuela de Salamanca puede considerarse también como la cuna de la teología histórica, por el acierto con que supo conservar y desenvolver el sentido de armonía entre la erudición positiva y la especulativa teológica que le diera su fundador Vitoria. La obra clásica en este aspecto es la titulada *De Locis Theologicis libri XII,* de Melchor Cano (1560), hermano de hábito y discípulo de aquel gran maestro, Padre del Concilio de Trento y Obispo de Canarias. En esta obra famosa, que está algo influída por la *De Inventione dialectica* del humanista Rodolfo Agrícola (1485), expone su autor las fuentes de las pruebas y razonamientos que se han de emplear en el estudio de la teología, insistiendo con especial interés en la importancia histórica; de modo que representa una verdadera metodología de la ciencia divina y un modelo acabado de teología fundamental en el que alcanzan su mejor realización los anhelos de Vitoria por armonizar del mejor modo posible el Humanismo y la Escolástica» [8].

Compañero de Cátedra de Domingo de Soto, Diego de Covarrubias, Antonio Gómez y Fernando Vázquez de Menchaca, tuvo por profesores sustitutos a Diego de Chaves, Vicente Barrón y Domingo de las Cuevas. Discípulos suyos fueron Pedro Hernández, Bartolomé de Medina, Domingo Báñez, Juan de Ribera y Fray Luis de León, maestros del derecho internacional y forjadores todos de nuevas generaciones. Maestro de maestros, Melchor Cano pudo ser considerado digno continuador en la cátedra de Francisco de Vitoria.

A principios de enero de 1551 recibió orden del emperador para ir al Concilio de Trento. Todos los historiadores le proclaman como una de las figuras cumbres de aquel sínodo universal. Sus intervenciones al tratar de la Eucaristía y la Penitencia le conquistaron el título de gran teólogo; y por su elegancia y facilidad en el decir era llamado el Cicerón español [9].

---

[7] Vicente Beltrán de Heredia: *Melchor Cano,* p. 168.

[8] Martín Grabman: *Historia de la Teología católica,* p. 192.

[9] Venancio Carro: *Los dominicos y el Concilio de Trento,* 113-118, 193-218.



Lámina II.—Melchor Cano.

Para compensar sus méritos en el Concilio, Carlos V le propuso para la sede de Canarias. Fué preconizado y sin tomar posesión renuncia al obispado en 1553.

3. Si llega a ocupar los puestos más altos dentro de la Orden—Rector de San Gregorio de Valladolid (1553), Prior de San Esteban (1557) y Provincial de Castilla (1559)—, logró también importancia decisiva en la política española. El maestro de Teología llegó a ser un verdadero consejero de Estado. Constantemente se le consulta en asuntos de inquisición e interviene activamente en el proceso de Carranza. El 22 de septiembre de 1553 escribe al príncipe sobre el gobierno político de las Islas Canarias y su defensa militar contra los corsarios franceses [10]. Dió su parecer al Consejo de Hacienda sobre la reforma de la política presupuestaria para derogar la pragmática de Carlos V de 1552. Defiende los nuevos impuestos sobre el comercio, mientras duren las circunstancias de carestía en el erario público [11]. En un informe colectivo se opone a la venta de los bienes de la Iglesia de España, con los que pretendía el Estado resolver la crisis económica [12]. En 1555 firma su parecer para el Consejo de Castilla, con el fin de suavizar las relaciones entre Roma y la Corte de Madrid, que había llegado a extrema tirantez a causa de la aplicación de los decretos del Concilio de Trento [13]. Desarrolla los principios de una política ibérica en la consulta de Felipe II sobre los derechos del rey católico a la corona de Portugal y de los medios que pondrían en ejecución para poseerlo y conservarlo. Defiende el enlace de los castellanos con los portugueses y que se debía fijar la corte en Lisboa cinco meses cada año [14].

Constantemente le inquietaban las consultas del Rey, Consejeros, Inquisidor general y otros grandes personajes. Felipe II quiso hacerle su confesor para tenerle más cerca de la corte. En carta que aún hoy se conserva, rechazó valientemente tan halagadora propuesta. La política agresiva de Paulo IV para con España agravó las relaciones con Roma. El Rey Católico consultó en 1556 a sus mejores estadistas y teólogos. Melchor Cano decidió la actitud de España [15]. Exhorta a tomar las armas

---

[10] Estos informes han sido reproducidos por Fermín CABALLERO en el apéndice de su obra. Apéndice núm. 17, p. 483.

[11] Fermín CABALLERO. Apéndice núm. 28, p. 487.

[12] Fermín CABALLERO. Apéndice núm. 16, p. 478.

[13] Fermín CABALLERO. Apéndice núm. 31, p. 489.

[14] Fermín CABALLERO. Apéndice núm. 14, p. 404.

[15] Fermín CABALLERO ha publicado su edición crítica: Apéndice núm. 41, páginas 508-523.

en defensa del honor y la justicia contra la política agresiva de Paulo IV, defendió claramente el concepto de una guerra preventiva. Propone los medios lícitos de lucha. Ensaya un bloqueo económico sobre Roma y dibuja un plan de reformas eclesiásticas trascendentales, como indemnizaciones de guerra y garantía de la paz. La propaganda hizo del teólogo dominico el defensor principal de la política española en su lucha contra las pretensiones de Roma. Su actividad irritó al colérico Paulo IV, queriendo obligarle a presentarse en Roma a dar cuenta de su conducta [16]. Toda la diplomacia española se puso en juego para frustrar este intento papal. Pero el memorial quedó ahí como teorización del momento más difícil del reinado de Felipe II.

Toda su actuación política como consejero responde a un sistema de principios. Melchor Cano es un internacionalista. Se conoce al teólogo y al humanista, pero nunca se ha dicho nada sobre el aspecto jurídico de su obra. ¿Cómo reconstruir la teoría que vitalizó toda su actividad política y definió su postura ante hechos trascendentales de la historia de España?

Las lecturas sobre la *Secunda Secundae* de la Suma Teológica de Santo Tomás, encierran el sistema más perfecto del derecho internacional. En poco puede ser completado con las cuestiones que se conservan de la *Prima Secundae*. Al teorizar la política de España en América y exponer la teoría de la guerra justa, define el concepto de comunidad internacional. Su garantía es el derecho de gentes, que lo concibe esencialmente positivo. El derecho de guerra [17] es parte de una teoría de paz. En el derecho de comercio, de emigración y de intervención, sienta los principios de una teoría de colonización.

Su tesis es la continuación del pensamiento de Vitoria. El discípulo aplica sus principios, los modela y los ilumina. Su doctrina se proyectó en la historia, y a través de sus alumnos forjó nuevas generaciones. Melchor Cano es un maestro del derecho internacional.

---

[16] Para conocer las causas que influyeron para indisponer a Melchor Cano con Paulo IV, véase BELTRÁN DE HEREDIA: *El Maestro Juan de la Peña* (*Ciencia Tomista,* t. 153, 1935, p. 355).

[17] Véase Luciano PEREÑA VICENTE: *Il diritto di guerra in Melchor Cano secondo nuovi documenti inediti* (*Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto,* 1954, fasc. II, p. 231).

II. *Intervención de Melchor Cano en el problema indiano.*

1. La conquista del imperio Inca por Francisco Pizarro agravó en 1531 la polémica sobre los derechos de España en América. Volvió a dominar la tesis imperialista por razón de Estado.

Eran sus postulados : Los indios eran esclavos por naturaleza, según el texto de Aristóteles, que en la Sorbona había interpretado Juan Mayr y lo incorporó a la política de las justificaciones el Licenciado Gregorio en la Junta de Burgos. Martín de Enciso había defendido que por razón de idolatría podían los indios ser dominados. La donación papal por las Bulas de Alejandro VI, justificadas por Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz, concedían el imperio del nuevo mundo al Emperador que ya por título imperial, según Miguel de Ulcurrum, era señor de todo el orbe [18]. La tesis imperialista justificaba todas las ambiciones y todas las tiranías.

Pero sucedió uno de los períodos más trascendentales en la historia espiritual de la humanidad. Paulo III, en un breve de 1537, declaró la racionalidad de los indios, que eran dueños de su libertad y albedrío y, por lo tanto, capaces de recibir la fe católica. Francisco de Vitoria proclamaba en Salamanca la igualdad jurídica de todos los pueblos dentro de la comunidad de naciones, que todos los hombres eran personas con derechos inalienables y que ningún pueblo o individuo podía ser privado de sus cosas por razón de idolatría, pecados contra la naturaleza, incultura o falta de civilización. En 1539 Bartolomé de las Casas volvía a Valladolid para defender la libertad de los indios. Su actividad fué sorprendente. Escribía al Rey y Consejeros de Indias. Consultaba a teólogos y juristas. Redactaba el memorial de los remedios que se debían poner a los daños que padecían los indígenas de América. En el Colegio de San Gregorio de Valladolid, empezó, sin duda, *La brevísima relación de la destrucción de las Indias,* que después terminó en Valencia. Las leyes de Indias de 1542 coronaron el esfuerzo de Bartolomé de las Casas [19]. El problema indiano constituía obsesión en la mentalidad española.

Melchor Cano, entonces maestro de teología en San Gregorio de

---

[18] Venancio Carro ha expuesto ampliamente estas teorías, excepto las de Miguel de Ulcurrum, en su obra *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Sevilla, 1945).

[19] Para conocer estos fenómenos históricos y su influencia, véase L. Hanke : *La lucha por la justicia en la conquista de América* (Buenos Aires, 1949).

Valladolid, estudió profundamente las *Relecciones de Indias*, de Francisco de Vitoria; conoció perfectamente la polémicas del Consejo por su presidente el Cardenal y dominico fray García de Loaysa; convivió con Bartolomé de las Casas, que contagiaba a todos su espíritu apostólico y su deseo de lucha por la libertad de los oprimidos. ¿Acaso no responde a este estado de opinión la Relección sobre los indios de 1540, pronunciada por Melchor Cano en Valladolid? ¿No sería consultado repetidas veces cuando empezaba ya a destacarse como maestro de teología?

José María Fabié afirma en su historia: «Como en los años 1516, bajo el gobierno del Cardenal Cisneros, y como en 1520, cuando ya estaba en España el Rey Carlos I, elegido por entonces Emperador de Alemania, había en estos años de 1541 y 1542 muchas juntas de letrados y teólogos y personas experimentadas en las cosas de las Indias para resolver el arduo problema de su gobernación, trayendo los naturales a la fe católica y a los usos y costumbres que constituían la política y las constituciones de Europa» [20].

Difícil sería suponer que el discípulo de Vitoria no estuvo en contacto íntimo con aquellas reuniones, cuando los maestros del colegio de San Gregorio seguían tan de cerca los acontecimientos, y precisamente a fines de 1542 convencían a Las Casas que, por bien de los indios, debía aceptar el obispado de Chiapa, para el cual le había propuesto el cardenal y dominico fray García de Loaysa.

Melchor Cano pasaba a ser uno de los protagonistas de la polémica. En 1546 afirmaba y aprobaba el *Confessionario* de Las Casas, que era una instrucción para los confesores del nuevo mundo en su relación con los españoles. Más bien diremos que Juan Ginés de Sepúlveda se constituye en defensor de la tesis imperialista frente al espíritu de las leyes de 1542. Defensor de las razas superiores, se convierte en el teorizante de la conquista. En forma de diálogo, modelo acabado de formación humanista, recogió todos los argumentos de Juan Mayr, el Licenciado Gregorio, Juan López de Palacios Rubios y Martín Fernández de Enciso. Revivía una opinión que había sido ya superada en la conciencia de España desde que Francisco de Vitoria formuló la tesis de la libertad. El *Democrates Alter* se extendió en varias copias y fué prohibida su impresión por informes de la Universidad de Alcalá y Salamanca, en 1548 [21].

---

[20] *Vida y escritos de Fray Bartolomé de las Casas* (Madrid, 1879), p. 156.

[21] Véase Angel Losada: *Demócrates Segundo* (Madrid, 1951), introducción.

Melchor Cano fué el adversario más decidido. Así, al menos, lo confesaba Sepúlveda en carta de 22 de diciembre [22]. En ella le acusa de ser el autor principal de la censura salmantina, por haber escrito él en sentido contrario. El maestro zanja la cuestión con un argumento que pudo ser definitivo: «Es verdad que hace tiempo escribí algo sobre eso, lo cual tenía relegado al olvido; pero habiendo disertado copiosamente sobre la materia, y en sentido contrario al tuyo, aquel célebre doctor Fray Francisco de Vitoria, digno de todo respeto, no era mucho que nos permitiéramos poner en duda tu opinión, habiendo contra ella razones no despreciables.» Aquella polémica únicamente sirvió para poner de manifiesto las dotes de grandes humanistas de ambos contrincantes.

El 7 de julio el teólogo de Salamanca fué llamado oficialmente por Carlos V para formar parte de la junta de los catorce—teólogos, juristas y consejeros de Indias—, con el fin de examinar la política de España en América y decidir la polémica entre Las Casas y Sepúlveda. Cano asistió a la serie de juntas celebradas desde mediados de agosto a mediados de septiembre de 1550. El Consejo de Indias le pide su dictamen el 4 y 21 de marzo, antes de salir para el Concilio de Trento, ya que no podría asistir a las juntas que se celebrarían en abril de 1551. Vuelve otra vez a reclamar su voto en la junta de 1557, en la que estuvo presente el 13 de julio [23]. Regente ya de Valladolid, Bartolomé de Las Casas citaba la autoridad de Melchor Cano y le mostraba las cartas que escribía a Bartolomé de Carranza con el fin de que apoyara el nuevo sistema americano de gobierno junto al Príncipe Felipe II, que entonces estaba en Inglaterra [24]. Toda la actitud de Melchor Cano en el problema de las Indias responde a un solo principio, a la tesis de la libertad que defendió Vitoria.

2. Tenemos un documento maravilloso con el que es posible reconstruir su teoría sobre la soberanía de España en América. Son lecciones pronunciadas por Melchor Cano en 1546 en la Universidad de Alcalá. Recoge sistemáticamente todas las referencias que después hizo al mismo problema desde la cátedra salmantina. El documento es más importante. Representa la primera antítesis perfecta de la tesis imperialista de Sepúlveda. Demuestra también que Melchor Cano vivía inten-

---

[22] Vicente Beltrán de Heredia: *El Maestro Domingo de Soto*, t. 35, 1932, p. 35.

[23] Vicente Beltrán de Heredia: *El Maestro Domingo de Soto*, t. 35, 1932, páginas 47, 185, 188, 191.

[24] José M. Fabié: *Vida y escritos de Fray Bartolomé de las Casas*, t. II, p. 576.

samente su circunstancia histórica y que llevaba a la cátedra los problemas de la realidad política. Es un documento importante para la historia del derecho internacional y que ha sido totalmente desconocido por los juristas.

El manuscrito está incluído en los comentarios a la segunda parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás. Actualmente conocemos dos códices sobre la *Secunda Secundae*. El cardenal Francisco Ehrle, S. J., descubrió el primero en la Biblioteca Vaticana. El año 1884 daba noticia en la revista *Der Katholik, de Maguncia* [25]. Nicolás Antonio los citaba ya en su *Biblioteca Hispana*. Están señalados con las signaturas Vat. Lat. 4.647 y 4.648 (en cuarto). El primero comienza: «Incipiunt annotationes in 2^{am} 2^{ae} D. Thomae. Incoepit legi compluti anno Domini 1544, 10 Martii.» Sigue con otra letra: «A fratre Melchiore Cano primariae cathedrae gubernatore.» Después de un prólogo y de la exposición del plan de la Suma, el comentario recorre desde la cuestión primera a la cuestión 44, donde termina el tomo con estas palabras: «Hactenus de materia charitatis ac proinde trium virtutum theologicorum.» Comprende 266 folios [26].

El códice 4.648 es continuación del anterior. Así lo demuestran el tipo de letra, la disposición de las materias, el estilo y la forma. Está dedicado a comentar el tratado sobre la justicia y el derecho. «Incipit tractatus de justitia et jure.» Empieza en la cuesión 57 y alcanza con varias interrupciones y varios claros hasta la cuestión 186, artículo 8. Comprende 311 folios. Al final del comentario se lee: «Hactenus de materia statuum. Anno 1546. Mense Martio. Benedictus Deus. Amen.»

Un segundo manuscrito fué descubierto por Roberto Manubens. Se conserva en la Biblioteca de la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús de San Cugat de Barcelona. Se abre con esta inscripción: «Sequntur adnotationes in 2^{am} 2^{ae} S. Thomae, pletae a magistro fratre Melchiore Cano in Compluti academia, et exorsus est anno Domini 1544, 10 Martii.» Pero sólo comenta desde la cuestión primera a la 33.

El códice romano es el más completo y el único que ahora puede interesarnos. Si no es el original, se puede al menos afirmar que es el que más fielmente representa la teoría del maestro. Pues bien, en la cues-

---

[25] Estos artículos fueron después traducidos por José M. March y publicados en la Revista *Estudios Eclesiásticos* (1929, pp. 145-172; 289-331; 433-455; 1930, pp. 145-187), a los cuales remitimos. Para Melchor Cano, véase la página 323.

[26] Véase la descripción completa de estos manuscritos en el Cardenal Ehrle (*Estudios Eclasiásticos*, 1929, p. 324).

ción 62, después del artículo segundo, hemos encontrado una discusión sobre el problema indiano, para completar el tratado sobre el dominio. «Circa materiam hanc dicitur: si infideles non amittunt sua propter infidelitatem, quo jure Christiani privant illos dominio suarum rerum.» Todos los folios están encabezados con el título general: De dominio indorum. No puede ponerse en duda la autenticidad del manuscrito. No es un texto independiente, ni menos un inciso incrustrado por el discípulo. Tiene una sucesión lógica con el tema anterior.

El documento empieza con el folio 28 y termina en el 40 con estas palabras: «Hactenus de materia indorum.» Está escrito en un papel hilo transparente, que con el tiempo se ha ido ennegreciendo y gastando. La letra aparentemente es perfecta con márgenes bien cuidados y limpios, pues son escasas las apostillas que en él se encuentran. Sin embargo, hay que hacer notar que se ha abusado de las abreviaturas, dificultando notablemente la lectura y a veces hasta hacerlas casi indescifrables, por ser puramente arbitrarias.

Más importancia tiene el hecho de que la tinta ha desbordado a veces algunas palabras hasta convertirse en un verdadero borrón totalmente ininteligible, como sucede en el folio 37. Esto hace que el documento sea con frecuencia poco legible y nos hayamos visto obligados alguna vez a reconstruir su sentido. Esta inseguridad de algunas palabras o frases ha quedado consignada en el texto crítico con el signo de interrogación encerrado entre paréntesis.

La composición del texto es sencilla. Precede una introducción en la cual se plantea el problema (28-29). Siguen tres partes divididas en conclusiones. Sistematiza primero la tesis imperialista (29-30) y define después el derecho de intervención de España en América, dentro de los límites de la ley natural (30-33). La segunda parte critica las pretensiones de dominio universal del Emperador como título de conquista (33-34). La tercera parte está dedicada al poder universal del papado y sus titulos para intervenir en América (34-39). Intenta definir los derechos que pudo comisionar Alejandro VI a los Reyes de España. La conclusión significa una síntesis de otros títulos especiales citados por Vitoria (39-40).

3. Aborda el problema indiano con toda decisión [27]. ¿Con qué derecho son privados los indios del dominio de sus bienes? Desdobla la tesis. ¿Existen causas por parte de los indios o por su parte el príncipe cristia-

---

[27] Fol. 28 v.

no tiene títulos para dominar a los infieles? Para mayor exactitud, en el planteamiento distingue tres nuevos aspectos.

Primero.—¿El rey de España puede sujetar a las naciones bárbaras por el solo hecho de ser príncipe cristiano?

Segundo.—¿Está justificada su intervención por el título imperial?

Tercero.—¿Ha logrado este señorío más bien por una cierta comisión del Sumo Pontífice?

El problema adquiere nueva proyección. Supuesto que el Emperador tiene justos títulos para privar a los infieles de sus bienes, ¿con qué derecho, pregunta, puede retener lo ocupado? El problema se define aún más. ¿Cómo calificar este dominio? ¿Es más bien derecho político? o ¿implica simplemente un derecho general o abstracto?

Niega que el dominio de España en América sea derecho de propiedad, porque los indios no pueden ser hechos esclavos, ni pueden ser despojados de sus cosas; queda también descartado el derecho abstracto que implicaría el mismo concepto de imperio por ser abordado en otro análisis. Toda la problemática se centra entonces en la siguiente tesis: ¿Tiene el Rey de España jurisdicción sobre las naciones indias? Más claro: ¿Su dominio sobre América constituye un auténtico principado político?

III. *La soberanía de España en América*

En la primera parte del manuscrito pretende hacer una síntesis de todas las teorías que ha suscitado la polémica [28]. En realidad, no hace más que un esquema del *Democrates Alter*, prueba evidente de que en 1546 conocía el manuscrito que Juan Ginés de Sepúlveda había escrito alrededor de 1544, y que las lecciones de Melchor Cano significan la primera refutación viva que más influyó en actualizar la doctrina del maestro.

Para probarlo enfrentemos esquemáticamente los dos textos. Melchor Cano se refiere a las causas que pueden existir por parte de los mismos indios; Sepúlveda intenta explicar el primer título del Imperio de España en América. Puede formularse la tesis general: Los indios son rudos por naturaleza e ineptos para gobernarse. Por lo tanto, un pueblo más civilizado y con una forma de gobierno más perfecta tiene derecho a sujetarlos y subyugarlos. Puntualicemos los argumentos.

---

[28] Fol. 29.

MELCHOR CANO [29].

Argumento primero:

a) Por autoridad de Aristóteles, de Santo Tomás, de la Sagrada Escritura. (Proverb. 11.)

b) Por razón natural.—Necesario para conservar la sociedad; por orden natural debe sujetarse lo imperfecto a lo perfecto, el débil al fuerte, el cuerpo al alma, la mujer a varón, el ignorante al sabio, el inferior al superior.

Para utilidad de los mismos bárbaros.

Argumento segundo: Por la historia.

Esta causa tuvieron los imperios históricos:

a) El imperio romano y fueron legítimos: San Agustín, Santo Tomás, San Ambrosio, San Pablo, San Mateo.

b) El imperio caldeo, persa: Deuteronomio. Isaías.

Argumento tercero: Por analogía.

Los amentes y los niños deben ser gobernados, y los indios son casi amentes y no se diferencian de los niños.

Argumento cuarto: Por experiencia.

Son gobernados por tiranos. Tienen costumbres bárbaras, religión homicida, sacrificios humanos. Por lo tanto para defensa de inocentes.

Argumento quinto:

Violan los derechos naturales.

JUAN GINÉS DE SEPÚLVEDA [30].

Primera causa. Argumentos:

1. Por razón (20-21).—En el orden natural debe sujetarse lo imperfecto a lo perfecto, el cuerpo al alma, los animales al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, los niños a los varones, los ignorantes a los sabios, los siervos a los señores.

2. Para utilidad de los bárbaros (22).

3. Por autoridad de la S. Escritura (Proverb. 11), Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás (22-24).

---

[29] Fol. 29-30.

[30] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada. Madrid, 1951), pp. 20-38.

4. Por la historia.—Esta causa tuvieron los romanos y fué justo: San Agustín, Santo Tomás, San Ambrosio, San Pablo (31-33).

5. Por experiencia.—Virtudes de los españoles (33). Rudeza de los indios (35-38). Sin ingenio: amentes y casi niños. Costumbres bárbaras. Religión impía. Sacrificios humanos. Crímenes contra la naturaleza.

El paralelismo es perfecto. Los argumentos que expone Melchor Cano son más bien cinco aspectos gradualmente desarrollados en la tesis de Sepúlveda. En realidad, es un solo argumento que podría simplificarse. Los pueblos bárbaros deben sujetarse a los más civilizados (primera premisa). Los españoles cultos y civilizados aventajan a los indios que son rudos e ineptos (segunda premisa). España, por lo tanto, tiene derecho a sujetar a las naciones de América aun por medio de las armas (consecuencia).

La crítica es positiva. Melchor Cano elabora la tesis de la libertad, que constituye la antítesis de la teoria imperialista.

1. Empieza afirmando los derechos inalienables de la persona humana [31]. Todos los hombres son dueños de sí mismos y de sus actos; tienen derecho a su vida y a su libertad y, en consecuencia, son señores de sus bienes. Los indios, por tanto, no podrán ser privados de ello por causa de pecado mortal, por razón de infidelidad o idolatría o por un retraso mental. Son seres racionales con leyes propias, por las que son legítimamente gobernados y tienen dominio de jurisdicción. Serán capaces de salvación y pueden recibir la fe católica. Cano proclama la igualdad sustancial de todos los hombres, porque todos han nacido iguales y no existe diferencia esencial de unos a otros.

Asienta el primer principio contra Sepúlveda [32]. Ningún hombre es esclavo por naturaleza. La esclavitud, añade, es un fenómeno histórico; fué introducida por el derecho de gentes positivo contra el derecho natural. Por ella las cosas todas del esclavo quedan sujetas al señor, pero no el hombre mismo. Este es una persona. Deja de ser una cosa en el sentido del derecho romano.

No desconoce la jerarquía natural. El hijo debe estar sujeto a los padres, la esposa al marido. Es un derecho natural. Los ignorantes y los inferiores deben procurar ser regidos por los más sabios y mejor dispuestos. Mas esta igualdad constituye un deber personal, no un derecho de opresión. En conciencia están obligados a elegir al mejor, como

[31] Fol. 30.
[32] Fol. 30, concl. 2.

también tienen obligación de recibir la fe católica por ser el único medio de salvación personal. Pero no pueden ser coaccionados a recibirla, ni exteriormente determinados a elegir un soberano. Es el derecho sagrado de la conciencia y la libertad. La distinción clara y precisa de la escala moral y jurídica significa la mayor conquista de Melchor Cano. Se ha salvado la libertad política que radica en la libertad moral.

Sienta el segundo principio [33]. Ningún hombre, por el derecho natural, está políticamente sujeto a otro hombre. Porque un soberano no posee el principado por determinación de la propia naturaleza, sino por voluntad de los súbditos que gobierna. El que es más prudente no está determinado en sí mismo a ser el jefe de un pueblo. Es un principio de orden natural. Porque si las dotes naturales son fundamento del poder político, ¿qué razón habrá para que detente el poder más uno que otro igualmente privilegiado? Añade otro argumento decisivo. Si la inferioridad de ingenio fundamentase la subordinación política, todos los talentos superiores quedarían exentos de obediencia y sujeción. La justicia y la paz justifica la libertad política.

Todo pueblo es libre y tiene derecho a elegir el régimen político que más le agrade. Sienta el tercer principio. [34]. Por razón de una mejor política ninguna república tiene autoridad para oprimir a otro Estado. Porque la misma diferencia que existe entre un hombre sabio y otro más atrasado, existe entre un Estado civilizado y otro menos culto; y como aquél tiene derecho a su libertad, también éste la tiene a su determinación e independencia. Da una razón definitiva [35]. Un pueblo no está obligado a escoger un régimen mejor. Es un principio de orden natural. No habría, insiste Cano, camino más a proposito para fomentar las discordias en todo el orbe. Todos los pueblos europeos se arrogarían el título de conquista. Porque si el pueblo tiene jurisdicción sobre tribus bárbaras, por el solo hecho de su mayor cultura, por la misma razón la tendrían los demás pueblos civilizados.

Acude al argumento histórico que explotó Sepúlveda [36]. El Imperio romano no encontró el fundamento de su poder en una mayor elevación cultural. Cano ha hecho la crítica más revolucionaria. Algunos pueblos fueron justamente conquistados; los más, fueron invadidos por avaricia y ambición. El Imperio romano tuvo su origen en la tiranía, aunque por

---

[33] Fol. 31, concl. 3.

[34] Fol. 31, concl. 5.

[35] Fol. 31, concl. 5.

[36] Fol. 32v, ad secundum.

el consentimiento de los pueblos a través de la historia logró asentarse sobre bases de justicia y derecho. En tiempo de Octavio Augusto el Imperio era legítimo. Así interpreta Melchor Cano a San Agustín y a Santo Tomás. Añade, además, el imperio sobre el pueblo judío no pudo levantarse sobre una mayor cultura. Llegó a la interpretación providencialista. Dios manda muchas veces los imperios para azote de los pueblos. El principio entraña una filosofía de la historia. Este también fué el origen del pueblo caldeo, asirio y meda y aun del imperio godo de España.

La legitimidad del poder encuentra siempre su último fundamento en la voluntad de los hombres. La utilidad de un pueblo no da derecho a que sea oprimido por otro Estado. Podía ser el cuarto principio fundamental [37]. Melchor Cano alude aquí, sin duda, a Sepúlveda. «Algunos de nuestros juristas lo niegan aduciendo ciertos argumentos frívolos.» Mas, otra vez, vuelve a exaltarse el principio de justicia y libertad humana.

Procurar la utilidad de otros es principio de caridad y no de justicia. La caridad no da derecho a la coacción. Ahora bien, concluye, los indios están obligados a elegir un régimen mejor. Más aún, añade Cano, quizá la implantación de nuestra política fuera contraproducente para pueblos tan atrasados. Quiere decir que la evolución de la cultura debe ser gradual y condicionada por las circunstancias históricas y políticas de los pueblos.

Ni siquiera existe obligación social en los indios. Los más imperfectos deben elegir a los más sabios dentro de su Estado. Así interpreta los textos de Aristóteles y Santo Tomás. La consecuencia es clara. Los indios, pueblos bárbaros y rudos, no tienen obligación de elegir a los españoles para ser gobernados por ellos; y mientras estén dentro de los límites de la justicia, pueden seguir viviendo en un régimen más atrasado. Sólo existe el derecho de intervención para procurar una mapor utilidad de los bárbaros, cuando los españoles son llamados por los mismos indios [38]; entre tanto, decía Melchor Cano, una mayor cultura no fundamenta el derecho de coacción, y menos, el derecho de guerra. Es la tesis de la libertad.

La conclusión fué la más decisiva para la historia del derecho internacional. No existen razas nacidas para ser esclavas ni la naturaleza ha creado a otras para ser señoras. Todos los pueblos son jurídicamente iguales. Es el principio clave de todo el sistema. La afirmación es tajan-

---

[37] Fol. 31, concl. 4.

[38] Fol. 32, concl. 7.

te. Lo que no está permitido a España hacer con los franceses tampoco está permitido hacerlo con los indios [39].

2. La crisis del título imperial que ocupa la segunda parte conduce al mismo principio de la igualdad jurídica de todos los pueblos [40]. En Melchor Cano revive la tesis de Miguel de Ulcurrum, que recoge la tradición de Bártolo de Sassoferrato.

Ora vez aparece la vinculación histórica de las lecciones de Alcalá. Miguel de Ulcurrum publicaba en 1525 un libro trascendental para la historia del derecho internacional: *Catholicum opus imperiale regiminis mundi*. Dedicado a Carlos V, fué el teorizante más original del Imperio en el siglo XVI. Toda su teoría está basada sobre el concepto del derecho de gentes. Refleja perfectamente las ambiciones medievales de organización internacional y el sentido imperialista del César Carlos. Hemos descrito en otra ocasión para sistematizar la teoría de Miguel de Ulcurrum [41].

El orbe, que es ciudad universal, empieza a gobernarse por la constitución que él se daba a sí mismo a través de costumbres universales. El mismo orden social exigió la nueva institucionalización del derecho de gentes. El origen democrático de este derecho se encuentra en la voluntad universal de todos los pueblos en la que radica el poder de todo el orbe. Este se vió obligado a causa del desenfreno, y para mejor garantizar el orden social, a trasladar ese poder a unos pocos. El derecho de gentes era creado entonces por los jefes y rectores de los pueblos, elegidos por éstos y que hacían sus veces. Insinúa la integración de la comunidad internacional por reinos. Aparece la constitución aristocrática del orbe, origen de leyes universales. Por la anarquía, la dificultad de nuevas leyes en el proceso de la historia y la necesidad de una mayor garantía del derecho de gentes frente a la arbitrariedad de los reyes, la constitución aristocrática del orbe evolucionó en monarquía universal. Por consentimiento de todos los pueblos fué creado el Emperador, señor universal, que es origen del derecho de gentes, porque hace las veces del orbe para bien de la sociedad y para garantizar su derecho con el método coactivo de la guerra. El derecho de gentes en este tercer estadio de la evolución histórica es, según Miguel de Ulcurrum, la ley imperial, que tiende a garantizar el orden universal.

[39] Fol. 31, concl. 5; fol. 38.

[40] Fol. 33, quaest. secunda.

[41] Véase Luciano PEREÑA VICENTE: *Miguel de Ulcurrum. El Emperador, órgano y garantía del Derecho de Gentes positivo* (*Revista Española de Derecho Internacional*, vol. VI, núms. 1 y 2).

Estos principios constituyen la base teórica del poder universal del emperador. El imperio asirio, romano y germano son las tres formas sucesivas por las que ha pasado la *Potestas Monarchica* del orbe y de la que se ha derivado todo otro poder. Porque el poder de los reyes es una participación del poder universal, son «Apéndices del Imperio». El emperador es *Rex regum,* como el derecho de gentes es *Lex legum.*

En la tesis de Miguel de Ulcurrum todo el poder del Imperio quedaba fundado en el concepto del derecho de gentes, y como él, susceptible de evolución. Ulcurrum afirmaba que el Imperio podía desaparecer por consentimiento de todo el orbe o de los que hacían sus veces. Pero ¿es posible este consentimiento?, preguntaba él mismo. ¿Sería válida esta derogación cuando la justicia, la paz y la felicidad de la sociedad universal exige hoy más que nunca la constitución monárquica del orbe? La tesis de Melchor Cano respondió a este interrogante, porque sus principios son la antítesis del gran jurista navarro, su contemporáneo y consejero de Carlos V.

La teoría del maestro de Alcalá tiende a destruir el fundamento jurídico. Podría formularse: Por derecho de gentes, el emperador no es señor universal. Por esta causa es más bien el argumento histórico el que determina la conquista del concepto.

Parte de la experiencia. Ni los armenios de Asia, ni los reyes de Africa, ni muchos pueblos germanos, fueron súbditos del Emperador de Roma. Era tanto como negar la realización de la Monarquía universal. Acude a un fenómeno histórico. Existían guerras justas entre pueblos que tenían límites perfectamente definidos. El argumento es de San Agustín. Hace filosofía de la historia. Parece un principio de bien social. Porque según Aristóteles, insiste Melchor Cano, no es mejor la ciudad porque sea más grande, ya que no podrá ser defendida de todos sus enemigos, ni gobernar rectamente a todos los súbditos. El monarca universal no tendría capacidad para administrar dignamente todo el orbe.

La consecuencia es evidente. La mayor garantía de la paz, la justicia y la felicidad humana no pueden ser fundamento del título imperial. Falla, pues, el argumento objetivo de Ulcurrum. Además, la variedad de reinos soberanos es un hecho histórico. Como el cuerpo su cabeza, cada ciudad tiene un superior, cada ejército su jefe, cada reino su rey, España, decía Melchor Cano, es independiente del imperio germano como Israel en aquel tiempo lo fué de Roma.

Aun la voluntad del orbe como factor histórico del derecho no puede legitimar la constitución monárquica universal. Parte del principio clave

de la libertad política del hombre que también Ulcurrum admitía. El hombre no nace naturalmente coaccionado a sujetarse políticamente a un príncipe; ni el soberano ha sido determinado por la misma naturaleza en su principado. Solamente es posible en el derecho de gentes, que es humano y es positivo, que respeta la libertad y hace posible la historia. Por derecho de gentes no ha sido creado el emperador señor de todo el orbe. Falla primero el bien del universo. Cano afirma : «No conviene a los antípodas nuestra industria y forma política.» Falta, sobre todo, la voluntad universal, único factor del derecho de gentes. Aquí la tesis llega a su punto álgido y demuestra de manera evidente la vinculación a Miguel de Ulcurrum.

Sienta el principio : «Los hombres no pudieron ponerse de acuerdo para elegir un solo emperador.» Porque niega su posibilidad histórica. «Muchos pueblos no pudieron ser convocados.» Existen, por lo tanto, pueblos que ignoran esta constitución, a la que ellos no dieron su consentimiento, ni era posible darlo por las circunstancias históricas. La consecuencia es reveladora y hasta cierto punto revolucionaria.» Todos los pueblos no podrán ser obligados a sujetarse a un *status* político que ellos ignoran.» La fórmula es perfecta. «Neque iure humano quia non ab omnibus institutus est unus princeps, neque enim potuerunt simul ad hoc venire neque possunt aliquae gentes omnes obligari cum id ignorent» [42].

El derecho de gentes, que podía ser el único fundamento jurídico del imperio universal, pierde efectividad histórica. Falla el fundamento subjetivo. Existe un derecho de gentes puramente humano. «Los que no han consentido no están obligados.» Está claro el derecho de gentes constitucional. Se refiere a la elección del emperador como forma de manifestarse la voluntad universal.

Melchor Cano ha hecho la crítica más decidida a la tesis imperialista de Miguel de Ulcurrum. ¿ Encontrará su fundamento en la donación papal, en los principios de un derecho divino? El problema se plantea de forma más general y directa. ¿ Por causa del Papa pueden los príncipes cristianos hacer la guerra a los bárbaros?

3. Melchor Cano reconocía que éste era el título que con más insistencia aducían los defensores de la conquista. Discutirlo siquiera, ¿ no era poner en duda la autoridad del Sumo Pontífice? Demócrates concluía : «Alejandro VI, Pontífice Máximo, por voluntad de los Reyes de Casti-

[42] Fol. 34.

lla, que por derecho propio reclamaban esta empresa para sí, en el año mil cuatrocientos noventa y tres del nacimiento de Cristo, les dió el encargo de someter a su dominio a estos bárbaros, y no sólo invitarles al banquete evangélico, esto es, a la fe de Cristo, sino, caso de rechazarlo, obligarles a entrar del modo que dijimos. Declarada la justicia de esta guerra con el decreto y juicio imparcial del Sumo Sacerdote, me extraña que alguno entre el número de los piadosos que conozca esto, pueda dudar de la justicia de estas campañas, y se atreva a poner su juicio o la opinión de algún hombre privado contra la sacrosanta autoridad de la Iglesia» [43].

El maestro de Salamanca hacía derecho e intentaba la depuración de los títulos tradicionales. La antítesis que esboza el maestro es el mejor esquema del cuarto título del *Democrates Alter*. Mas para completar la génesis ideológica de Sepúlveda habría que incorporar las dos últimas cuestiones que en la primera parte expone Melchor Cano. Así el pensamiento sería completo. Es más importante la conclusión que impone el análisis del texto. En la forma de desarrollar la teoría existen elemetons vivos de Palacios Rubios y Matías de Paz. Esta es la última fuente de la síntesis. Otra vez vuelve a descubrirse la vinculación histórica. Melchor Cano actualiza todo el pensamiento español de la comisión papal. Recoge en páginas maravillosas todos los argumentos que expuso Sepúlveda para demostrar que los Reyes Católicos, por el solo título de la concesión de Alejandro VI, tenían derecho a hacer la guerra a los indios. Daremos esquemáticamente la síntesis que elaboró Melchor Cano y que intentaba refutar [44].

Partía del principio que para los imperialistas constituía el centro de todo el sistema. Cristo fué Señor Universal en lo espiritual y temporal. Rey de reyes, trasladó todo su poder a la Iglesia, y a través de ella a su Vicario en la tierra. Recoge todos aquellos textos de la *Sagrada Escritura* que habían sido citados por Juan Ginés de Sepúlveda. El Papa tendrá, por tanto, poder universal en virtud del derecho divino. En el análisis del mismo título descubre el aspecto filosófico de la tesis. El fin sobrenatural del poder espiritual concede excelencia absoluta al poder del Papa. Este principio de jerarquía implica la plenitud de poderes para realizar su destino. Arrancó fórmulas exactas de la teoría de las dos espadas formulada por Inocencio III y Bonifacio VIII. El Papa es señor de todo el orbe.

---

[43] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada. Madrid, 1951), p. 80.
[44] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada. Madrid, 1951), p. 64 sgs.

Melchor Cano ha esquematizado orgánicamente las consecuencias políticas que sacaron los imperialistas de estos principios fundamentales. Era la primera conclusión. El Papa tiene poder temporal sobre las Indias. Tendrá derecho a castigar los pecados contra la naturaleza, porque impiden el fin de las almas cuya defensa ha sido entregada al Sumo Pontífice. Podrá vengar también las blasfemias que se hicieran a la ley de Cristo. Segunda conclusión. Los indios son súbditos del Papa. En virtud de la naturaleza del poder espiritual le deben obediencia. Por razón del fin de ese poder se le debe subordinación, porque es necesario para la salvación. Tercera conclusión. Como príncipe soberano podrá el Papa coaccionar para ser obedecido e imponer por las armas esa subordinación. Lícitamente puede declarar la guerra a los indios que no reconozcan su señorío universal o se resistan a la sujeción temporal. La cuarta conclusión es más decisiva. El Vicario de Cristo puede conceder este poder de coacción a un príncipe cristiano. Los Reyes Católicos, por concesión de las bulas alejandrinas, hacen la guerra y sujetan a los indios para que cumplan la ley natural y se conviertan a la fe de Cristo.

La crítica que hizo Melchor Cano de la teoría no significó revolución alguna [45]. Sigue el camino abierto por Francisco de Vitoria [46].

Ataca los mismos fundamentos de la tesis. Cristo solo concedió al Sumo Pontífice el imperio espiritual. Tiene ciertamente jurisdicción sobre los fieles y pueblos cristianos para la salvación de las almas; sólo indirectamente sobre el orden temporal. Por este título podría el Papa comisionar a príncipes cristianos para defender sus derechos sobre pueblos herejes o cismáticos.

La distinción de las dos potestades vuelve a reafirmar la igualdad jurídica de todos los pueblos y la soberanía temporal. El Papa no tiene jurisdicción para castigar los pecados contra la naturaleza, ni tiene poder para coaccionar a recibir la fe católica. El poder político tiene su último fundamento en el derecho natural y éste es igual para todos los pueblos independientemente de la gracia. Los indios, concluye Melchor Cano, no están obligados a obedecer al Papa ni pueden ser coaccionados por un príncipe cristiano en virtud de la comisión papal. Este es un título falaz para fundar el dominio de España, porque el Pontífice no es señor de todo el orbe, ni tiene jurisdicción alguna sobre los indios.

Era la hipótesis que formuló Francisco de Vitoria [47]. Aunque tuvie-

---

[45] Fol. 35-36.

[46] Fol. 36-39.

[47] Relecciones teológicas (Ed. Getino. Madrid, 1934), p. 325.

ra ese poder no sería lícito hacer por esta causa la guerra a los bárbaros, porque no se les podría mostrar este título y, probablemente, ni convencer de su justicia. Los indios serían inocentes y los españoles se convertirían en verdaderos agresores.

La donación de Alejandro VI quedaba desprovista de fundamento jurídico para justificar la ocupación de América. Los indios eran miembros de una comunidad de pueblos iguales y soberanos. ¿Cómo justificar entonces la empresa española? Melchor Cano ha definido otros nuevos títulos.

IV. *Derecho de intervención de España.*

1. Por el principio de sociabilidad natural existe una comunicación también natural entre los pueblos como miembros de un mismo cuerpo [48]. La tesis supone la constitución orgánica de la sociedad universal. El derecho de gentes ha definido la emigración. El jurista reproduce la fórmula de Vitoria. «El derecho de gentes ha concedido a todo hombre emigrar a donde quiera, siempre que lo haga sin detrimento del prójimo.» Sería inhumano e injusto impedirlo y, en consecuencia, significaría una lesión del derecho. Esto supone el derecho de hospitalidad. «Todos los hombres tienen derecho a domiciliarse en cualquier parte del mundo.» El comercio es la consecuencia final. La fórmula es perfecta. «El derecho de gentes ha concedido a todos los pueblos poder comerciar entre sí» [49]. El intercambio de cosas y personas es común y universal. Está permitido a los franceses y los españoles, como es lícito también para los indios. Toda lesión cierta y manifiesta de estos derechos constituye una causa de guerra.

Melchor Cano ha sujetado a crítica estos títulos de convivencia humana. Es más bien un análisis histórico [50]. Los indios—decía—nunca han injuriado a los españoles. Inermes y pusilánimes no han dado causa de guerra. Además —es una afirmación cruda de Melchor Cano—, los españoles no se presentaron como peregrinos, sino como verdaderos invasores. «Avanzaban como un nuevo Alejandro.» Nada prueba, responde, el ejemplo de los israelitas, que hicieron la guerra a los amonitas, ya que la causa era porque éstos no dejaban paso libre por su territorio. Pues éstos estaban en los límites mismos de los faraones, que

[48] Fol. 39.
[49] Fol. 39v.
[50] Fol. 39-39v.

oprimían inicuamente a los hebreos; hacían una injuria clara y manifiesta y los judíos nada malo hacían si procuraban indemnizarlos. Pero, en cambio, los españoles —y es la afirmación rotunda del internacionalista español— han tratado inicuamente a algunos pueblos, y esto les consta a los mismos indios. Tienen, pues, razón para desconfiar.

¿Defiende Melchor Cano algún otro título para la intervención de España en América? La tesis de la libertad logra su máxima culminación. El hombre tiene derecho a la cultura y al mejoramiento de todas sus posibilidades humanas. El principio late en todo el sistema. Es la liberación del hombre condenado al fatalismo por Nicolás Maquiavelo. La posibilidad de esta perfección constituye la base del progreso. Cano afirma con Vitoria que la barbarie de los indios es problema de educación. Los pueblos tienen derecho a la convivencia de libertad humana y a que sean gobernados según las exigencias de la civilización.

Sienta el cuarto principio. En virtud de la sociabilidad natural, es lícito tomar las armas en defensa de los inocentes [51]. Y se hace injusticia a los inocentes, cuando se tiraniza a los súbditos o cuando un régimen político es destructivo de los mismos fundamentos de la sociedad, «policía homicida», según el calificativo de Cano. Existe entonces el derecho a la rebeldía y a llamar en su ayuda a los demás: cuando se viola el derecho a la vida y a la libertad, se inmolan los hombres a los ídolos, se asesinan a los niños, se come carne humana y no se prohiben aquellos crímenes contra la naturaleza que redundan en daño de otros ciudadanos; cuando se impide el derecho que todo hombre tiene a recibir y conservar la religión verdadera. Sólo a título de defensa de inocentes es lícito tomar las armas por causa de la religión; no para imponer la fe o allanar los impedimentos que se oponen a la predicación del Evangelio, cuando el rey y el pueblo se oponen a ello. El derecho para defender a los inocentes es un título universal: corresponde a todos los pueblos cristianos o paganos; es lícito, tanto a los españoles como a los indios.

Melchor Cano ha limitado el concepto [52]. El derecho de intervención es un título de caridad, no de justicia. Se interviene para defender, no para atacar. La consecuencia es fundamental. La intervención no será lícito extenderla más allá de lo que exige la defensa. Por lo tanto, si es posible apartar a los pueblos de semejantes injusticias con palabras y amenazas, no está permitido usar la fuerza ni la coacción. Porque es necesario defender al inocente con el menor daño posible. No se podrá, por

---

[51] Fol. 32, concl. 7; fol. 39v.

[52] Fol. 32-32v.

tanto, ocupar su territorio, sino en cuanto sea necesario para la defensa; ni retener lo ocupado contra la voluntad de los súbditos.

El derecho a la libertad vuelve a fundamentar la soberanía de España en América. Es el último título que completa el derecho de intervención: La elección voluntaria de los pueblos atrasados o injustamente atacados [53]. España podrá ocupar los territorios de América «si los pueblos o la mayoría de los súbditos convienen en elegir libremente al emperador por su rey».

El Imperio de España ha quedado perfectamente definido como un protectorado político para la defensa de los derechos humanos. Si no justifican la intervención de España en América la lesión de los derechos de gentes, en su crítica ha descubierto Melchor Cano el principio sociológico de la comunidad internacional: la sociabilidad natural de todos los hombres y todos los pueblos, y el fundamento jurídico de esa sociedad: el derecho de gentes que completa y garantiza la comunidad internacional.

2. Melchor Cano ha hecho el análisis de los títulos de intervención de la política española. Las consecuencias son fundamentales. Recojamos las más importantes [54].

a) No es lícito exigir tantos tributos a los indios como exigen los españoles.

b) Muchas riquezas que actualmente tienen los conquistadores han sido injustamente adquiridas.

c) No es lícito hacer esclavos a los indios.

Termina con un principio de derecho colonial.

«Si nuestra política es conveniente a los pueblos bárbaros, el príncipe está obligado a imponerla por razón de gobierno. Si les conviene acuñar moneda, no puede impedir que se haga.»

La tesis de la libertad ha descubierto los fundamentos jurídicos de la comunidad de naciones. Culmina en un nuevo principio. Los pueblos indios tienen derecho a la convivencia pacífica con los demás Estados. La guerra sólo es posible para restablecer la paz y garantizar la justicia.

3. Melchor Cano ha definido los derechos fundamentales sobre los que estriba la garantía de la Sociedad de las Naciones. Supone primero el respecto a los derechos de la persona humana. Más todavía, los garantiza y los hace posible. En estos derechos encuentra plena realización el

---

[53] Fol. 39v.

[54] Fol. 32; fol. 40.

poder político. Es su función. El respeto y garantía de los pueblos soberanos es la segunda base de la sociedad de las naciones.

Al teorizar la soberanía de España en América, Melchor Cano ha definido estos derechos fundamentales. Para su defensa y garantía un pueblo puede intervenir en los asuntos internos de otro Estado. La comunidad internacional se hace superior a cada uno de los pueblos y la soberanía pierde la rigidez absoluta de la razón de Estado, en virtud del principio de sociabilidad natural y del bien del orbe. Los pueblos pueden ayudarse, a veces deben auxiliarse. No estudia las causas de esta sociabilidad. Afirma escuetamente el principio, y lo demuestra a través de los derechos que definen la persona.

Como sociedad orgánica la comunidad de naciones tiene sus propios derechos para hacer posible la civilización de los pueblos soberanos.

El derecho de gentes, que garantiza la subsistencia y el progreso de la comunidad internacional, queda definido para Melchor Cano en dos formas esenciales.

Primero, el derecho de gentes natural expresa aquellas normas que emanan necesariamente de la sociabilidad natural de los pueblos.

Segundo, el derecho de gentes positivo contiene aquellas normas que han sido constituídas en derecho por la mayoría de pueblos a través de costumbres universales.

Las lecturas sobre la soberanía de España en América han formulado el contenido que Melchor Cano asigna al derecho de gentes.

1. La comunidad de naciones tiene derecho a dar nuevas leyes al orbe y a transformar las existentes al servicio de la civilización. Es un principio natural que deriva de la concepción del orbe como sociedad orgánica e histórica que necesita de un código de derechos que garantice la subsistencia y evolución natural.

2. Una comunidad de Estados tiene derecho a asociarse confederándose y aliándose con los demás, al intercambio de cosas por medio de comercio, de personas y servicios por medio de la emigración. Melchor Cano no ha defendido el intercambio de ideas por medio de la enseñanza que tan claramente fué formulado por Domingo de Soto [55]. Este es un derecho de sociabilidad y comunicación natural en sus tres formas de asociación, comercio y emigración.

3. La comunidad internacional tiene derecho a intervenir en defensa de los derechos fundamentales del hombre y de los pueblos. Es consecuencia inmediata de la sociabilidad universal y de la función úl-

[55] In IV sententiarum, dist. V, quaest. unica, art. 10, ad sextum.

tima del derecho de gentes. La fórmula descubre los principios sociológicos naturales de la comunidad de naciones y el límite de la soberanía misma que no puede obstaculizar las formas naturales de sociedad.

4. La comunidad internacional tiene derecho a restaurar, conservar y garantizar la paz entre los pueblos, y si es necesario imponerla por medio de las armas. El concepto tiene fundamento en el principio de que la paz es la forma natural de convivencia humana. Y la guerra es un derecho de gentes positivo como forma de coacción instituída por autoridad del orbe para restablecer la justicia. En esta función de paz estriba la justicia de las sanciones internacionales y sus formas de indemnización, restauración y castigo.

5. La comunidad tiene derecho a exigir la justicia de todos y para todos al servicio de la paz. Melchor Cano, que proclama la igualdad jurídica de todos los pueblos, afirma la necesidad de garantizar esa igualdad, base de la comunidad misma.

6. La comunidad internacional tiene derecho a exigir la inviolabilidad de los tratados. Es un postulado de justicia natural, garantía de la convivencia y principio de paz.

7. La comunidad de las naciones puede justamente defender los derechos internacionales, aun con las armas si fuera necesario. Es el poder que garantiza el derecho mismo; la voluntad del orbe que intenta ser efectiva por el derecho a la fuerza. Para Melchor Cano la lesión de estos derechos de gentes —comercio, emigración— constituye un *casus belli*; exige el recurso a las armas para su restablecimiento.

En estos principios ha descubierto los auténticos fundamentos para la convivencia entre los Estados. La formulación de esta carta de derechos puede ser la conclusión más decisiva de los internacionalistas clásicos españoles en su esfuerzo por superar la revolución política que originó el renacimiento. Esta fué la gran conquista de la escuela española de derecho internacional; y Melchor Cano es uno de los maestros más caracterizados, que es tanto como decir que el maestro de Alcalá y Salamanca sólo tiene valor en función de la escuela.

V. *Discípulo de Francisco de Vitoria.*

Melchor Cano forma un eslabón decisivo en la génesis de la tesis de la libertad. Es discípulo de Francisco de Vitoria y maestro de una generación de maestros. El documento descubre esta proyección histórica.

El manuscrito que estudia la intervención de España en América, denuncia la primera relección sobre los indios que pronunció Vitoria el año 1538. Intentemos descubrir su influencia.

Para el análisis metodológico del texto podemos distinguir la introducción, tres partes y un apéndice. Este último es un verdadero índice esquemático de los títulos legítimos que señaló Vitoria.

Vitoria (14)[56]	*Cano* (15)[57]
1. Primus titulus vocari potest naturalis societatis et communicationis.	1. Naturalis societas et communicatio.
2. Alius Titulus potest esse, scilicet causa Religionis christianae propagandae.	2. Titulus est praedicatio evangelii.
3. Alius titulus potuit esse, qui derivatur ex isto, et est : Si quis ex barbaris conversi sunt ad Chistum, et Principes eorum, vi aut metu, volunt eos revocare ad idolatriam. Hispani hac ratione etiam possunt, si alias fieri non potest, movere bellum et cogere barbaros ut desistant ab illa iniuria et contra pertinaces iura belli; et per consequens, aliquando dominos deponere, sicut in aliis bellis iustis.	3. Titulus est si quis tyrannus conversis impedire fidem susceptam vel suscipiendam.
4. Alius titulus potest esse : Si pars barbarorum conversi essent ad Christum, sive jure sive injuria; id est, dato quod minis et terroribus vel alias non servatis servandis, dummodo vere essent christiani, Papa ex rationabili etiam posset, vel ipsis petentibus, dare illis Principem Christianum et auferre alios dominos infideles.	4. Titulus: tyranides principis.
5. Alius titulus posset esse propter tyranidem, vel ipsorum dominorum apud barbaros vel etiam propter leges tyrannicas, in injuriam innocentium.	5. Titulus, voluntataria electio.
6. Alius titulus posset esse per veram et voluntariam electionem.	6. Titulus, opem ferre justitiae. Unde si duo gerant bellum, licet partes justitiae tueri
7. Alius titulus posset esse causa sociorum et amicorum.	

Faltan el tercer título de Vitoria acerca de la jurisdicción papal sobre los pueblos convertidos y el último título dado como dudoso, que es la utilidad de los bárbaros. Por lo demás, ideológicamente el paralelismo es perfecto; lo cual demuestra que Melchor Cano elaboró sus lecturas a

[56] Relecciones teológicas (Ed. Getino. Madrid, 1934), pp. 357-377.
[57] Fol. 39.

la vista de la Relección de Vitoria, prueba también que el desarrollo del manuscrito no se adapta al esquema de la primera Relección sobre los indios, ya que en el apéndice se añaden *otros* nuevos títulos, por lo tanto, no aducidos anteriormente: «Alios titulos speciales».

La enumeración de estos títulos no es literal. Son títulos posibles —y ésta es la razón de ponerlos en el apéndice—. Hace crítica histórica. Llega a la conclusión de que estos títulos no han sido válidos en la intervención de España en América. Para ser práctico, la tesis ha sido orientada por otro camino. Descubramos los elementos que intervienen en su elaboración.

La introducción plantea claramente el problema que hemos expuesto ampliamente en el capítulo anterior. Metodológicamente es original y exhaustiva, aunque los problemas todos fueron implícitamente tratados por Francisco de Vitoria. Mas la sistemática es nueva y logró imponerse en los internacionalistas posteriores.

La primera parte estudia los títulos justos que pudieran derivar de la naturaleza misma de los indios y de un estado cultural retrasado y rudimentario.

Hemos demostrado que Melchor Cano hace la síntesis más completa de la teoría de Juan Ginés de Sepúlveda, que había escrito en 1544 el libro titulado *Demócrates Alter*. Los prenotandos que anteceden son un resumen de las conclusiones a que llegó Vitoria en la primera parte de su Relección primera sobre los indios [58]. La doctrina que expone ampliamente el Maestro de Alcalá significa la antítesis más perfecta a la tesis imperialista. La sistemática es totalmente nueva, ya que Melchor Cano estudia extensamente los argumentos que sólo insinúa Vitoria. Era una exigencia de actualización y la necesidad de orientar en el caos que abrían las tesis absolutistas. Mas el espíritu del maestro está presente en todas las páginas. Es única la tesis de la libertad y de la igualdad jurídica de todos los pueblos. Los argumentos son totalmente nuevos y la estructura de la tesis sumamente original. Esta parte, que ocupa casi todo el manuscrito, significa la aportación más valiosa de Cano al problema de América.

Para comprender la nueva sisemática, Juan Ginés de Sepúlveda es la fuente más inmediata al intentar refutar el *Demócrates Alter*.

La crítica que hace del título imperial está vinculada a la tesis de Miguel de Ulcurrum que había defendido con principios netamente modernos el poder universal del Emperador. La refutación está calcada

---

[58] Relecciones teológicas (Ed. Getino. Madrid, 1934), pp. 292-311.

sobre el primer título negativo que estudia Vitoria en la primera Relección sobre los indios [59]. Los mismos textos y las mismas citas, y se acomoda en realidad a la misma estructura; si bien Melchor Cano insiste en el argumento histórico que le imponía la necesidad de refutar la teoría de Ulcurrum, basada en el derecho de gentes.

La tercera parte del manuscrito constituye otra nueva refutación a la segunda causa de intervención en América que defendió Sepúlveda. Recoge esquemáticamente su teoría en textos sumamente concisos. Mas la crítica que hace a la tesis universalista sobre el Papado sigue el esquema que vació Vitoria en el título segundo, que negaba que el Papa fuera Señor del Orbe y, en consecuencia, que tuviera causas suficientes en virtud de este título para hacer la guerra a los indios [60]. A las cuatro conclusiones del maestro opone el discípulo cuatro cuestiones. Reproduce sus argumentos y el principio del poder directo que actualiza la tesis de Juan de Torquemada. En este aspecto nada nuevo presenta Melchor Cano. Queda valorado el manuscrito que estudio la intervención de España en América.

---

[59] Relecciones teológicas (Ed. Getino. Madrid, 1934), pp. 312-322.
[60] Relecciones teológicas (Ed. Getino. Madrid, 1934), pp. 323-332.

DE DOMINIO INDIORUM

SUMMA

QUAESTIO PRIMA

1. Triplex divisio dominiorum.
2. Princeps habens veram politiam potest redigere indos in dictionem suam? *Argumenta adversariorum exponuntur.*
3. Probatur authoritate Aristotelis et sancti Thomae.
4. An indi deberent regi ab hispanis.
5. Romani legitime adepti sunt principatum totius orbis ratione suae politicae.
6. Respublica caldeorum fuit legitima.
7. Principatus Medorum et Asiriorum fuerunt legitimi.
8. An princeps quisque possit barbaris amentibus constituere prepositum ut prudenter regantur.
9. In defensionem innocentum licet opprimere indos qui dominantur a tyrannis.
10. An liceat indios compellere ad servandum legem naturae.
11. *Vera sententia.* Indi habebant dominium sui et suorum actuum, antequam a nostris invenirentur.
12. Nullus homo est natura servus.
13. Nullus homo naturae iure subditus est alterius.

14. Ratione majoris sapientiae aut politiae nulla respublica habet authoritatem alteram opprimendi.
15. Propter utilitatem barbarorum non possunt opprimi ab aliquo principe.
16. Non possunt cogi barbari, si violarent leges quae non urgent in utilitatem innocentum.
17. Propter idolatriam non possunt redigi in servitutem.
18. Propter scelera naturae quibus fit innocentibus iniuria, possunt tam fideles quam infideles impugnari.

19. Rationes Aristotelis et divi Thomae explicantur.
20. Justitia imperii romanorum, caldeorum, medorum et persarum.

DOMINIO SOBRE LOS INDIOS

SUMARIO

CUESTIÓN PRIMERA

1. Tres formas de dominio.
2. ¿El soberano que tiene una verdadera política puede sujetar a los indios a su imperio? Se exponen los argumentos de los contrarios.
3. Se prueba por autoridad de Aristóteles y Santo Tomás.
4. ¿Deben ser gobernados los indios por los españoles?
5. Los romanos alcanzaron legítimamente el dominio sobre todo el orbe por razón de su política.
6. Fué legítima la república de los caldeos.
7. También fueron legítimos el imperio de los medas y los persas.
8. ¿Cualquiera soberano puede poner gobernadores a los bárbaros que son amentes, con el fin de que sean regidos prudentemente?
9. En defensa de los inocentes es lícito sujetar a los indios gobernados por tiranos.
10. ¿Hay derecho a obligar a los indios a cumplir la ley natural?
11. Verdadera teoría. Los indios tenían dominio sobre sus personas y sus actos, antes de que fueran descubiertos por los nuestros.
12. Ningún hombre es naturalmente esclavo.
13. Ningún hombre por derecho natural políticamente está sujeto a otro hombre.
14. Por razón de mayor sabiduría o mejor política, ningún Estado tiene autoridad para sujetar a otro Estado.
15. Un Soberano no puede conquistar a los bárbaros para utilidad de éstos.
16. No pueden ser coaccionados por violar leyes que no van contra la utilidad de los inocentes.
17. No está permitido reducirlos a esclavitud por causa de idolatría.
18. Hay derecho a atacar tanto a los infieles como a los cristianos a causa de los crímenes contra la naturaleza, que implican una injuria a los inocentes.
19. Son interpretados los argumentos de Aristóteles y Santo Tomás.
20. Justicia del imperio de los Romanos, de los Caldeos, los Medos y los Persas.

QUAESTIO SECUNDA

1. Imperator est dominus orbis? Argumenta iuristarum.
2. Nunquam unus totum orbem imperavit.
3. Probatur iure naturae et humano.
4. Solvuntur argumenta adversariorum.

QUAESTIO TERTIA

1. Papa est dominus orbis? Argumenta adversariorum.
2. Tripliciter sunt infideles.
3. Ex traditione christiana Papa nullam habet iurisdictionem temporalem in infideles.
4. Etsi Papa haberet hoc dominium, non posset illis ostendi nec probabiliter suaderi.
5. Papa habet dominium mediate temporale, cum ad apiritualia necessarium est.
6. Nullam potestatem habet papa in barbaros.
7. Christus non dedit Papae dominium temporale.
8. Papa tantum habet potestatem spiritualem.
9. Cum commisa est potestas praedicandi, non est praeceptum ut armis agerent.
10. Non possunt cogi infideles ad credendum, nec in eos vim inferre, nisi a nobis hoc auxilium repetant.
11. Si infidelium iniuriae possint prohiberi per admonitionem et correctionem finalem, non possemus eos punire.

12. Obiectiones Sacrae Scripturae solvuntur.
13. Leges latae adversus sarracenos et iudaeos, non sunt trahendae ad infideles penitus innocentes.
14. Alii tituli speciales exponuntur.
15. Quid de iam captis agendum est?

28v Circa materiam hanc dicitur: si infideles non amittunt [sua] propter infidelitatem, quo iure christiani privant illos dominio suarum rerum.

CUESTIÓN SEGUNDA

1. ¿ El emperador es Señor del orbe? Argumentos de los juristas.
2. Jamás un solo hombre dominó todo el orbe.
3. Se prueba por derecho natural y derecho positivo.
4. Son resueltos los argumentos de los contrarios.

CUESTIÓN TERCERA

1. ¿ El Papa es señor del orbe? Argumentos de la tesis opuesta.
2. Tres clases hay de infieles.
3. Según la tradición cristiana, el Papa no tiene ninguna jurisdicción temporal sobre los infieles.
4. Aunque el Papa tuviera este dominio, no se les podría demostrar y probablemente ni persuadir.
5. El Papa tiene dominio temporal indirectamente, cuando es necesario para las cosas espirituales.
6. El Papa no tiene ninguna potestad sobre los bárbaros.
7. Cristo no dió al Papa el poder temporal.
8. El Papa solamente tiene poder espiritual.
9. Cuando se le confió la potestad de predicar, no se mandó que se realizase con las armas.
10. No se puede coaccionar a los infieles para que crean ni se puede emplear contra ellos la fuerza, si ellos no reclaman nuestra ayuda.
11. Si es posible impedir las injurias que hacen los infieles por medio de la intimación y de la corrección llevada hasta el fin, no podemos castigarlos.
12. Son resueltas las dificultades sacadas de la Sagrada Escritura.
13. No se pueden traer para los infieles completamente inocentes las leyes que han sido dadas contra los mahometanos y los judíos.
14. Se exponen otros títulos especiales.
15. ¿ Qué hay que hacer con las cosas que han sido ya cogidas?

Se dice sobre esta tesis. Si los infieles no pierden la propiedad a causa de la infidelidad, ¿ con qué derecho les privan los cristianos del dominio de sus cosas?

Dicendum est primo, an ex parte paganorum sint aliquae causae quibus priventur. Secundo, an ex eo quod imperator sit dominus orbis, habeat ius ad subiciendum illas nationes. Tertio, authoritate summi Pontificis possit christianus princeps illos occupare.

De hac prima questione varie doctores tractarunt. Sed quia brevissime colligemus quae necessaria sunt, dicemus ergo. Dico primo, an aliquis princeps christianus habeat iustos titulos ad privandum infideles suis bonis. Secundo, an iam oppresi vi aut iure, iusto titulo retineantur.

Prima disputatio dividitur in tres partes: 1° an imperator quatenus princeps christianus solum possit usurpare dominium indiorum. 2° an ex e oquod imperator, possit. 3° an ex commisione Summi Pontificis, cui omnibus in terra principatus [est] possit?

QUAESTIO PRIMA

1. Hinc erunt **29** omnes propositae antea quaestiones solutae. Ad primam igitur quaestionem debemus revocare divisionem de dominio. 1° ut dicat dominatum et superioritatem, ut rex dominatur [in] regno; 2° ut dicit propietatem; 3° ut importat ius ad aliquid.

Si disputamus de dominio tertio modo, est specialis disputatio. Sed tamen si capiatur [hic accipitur] primo et secundo modo; sed quia non est dificultas de secundo, videlicet quia non possit eos servos facere neque bona desumere, dificultas est an possit sibi vindicare principatum et iurisdictionem.

2. Videtur quod sic. Indi sunt natura rudes et inepti, ergo quisque princeps habens veram politiam potest redigere in dictionem suam.

Antecedens ut notum supponimus; fideli enim relatione constat, et ex his qui apud nos sunt, quos nos videmus hebetes et sine industria.

3. Consequentia probatur, primo authoritate Aristotelis (1° Politicorum) [1] ubi docet oportere graecos barbaris dominent, quoniam idem

---

[1] Aristóteles (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 26, p. 9).

Preguntaré primero: ¿Hay causas de parte de los mismos paganos por las cuales deban ser expropiados? Segundo: ¿Acaso por el hecho de que el Emperador es señor del orbe tiene derecho para sujetar aquellas naciones? Tercero: ¿Puede conquistarlas un príncipe cristiano en virtud de la autoridad del Sumo Pontífice?

Sobre este tema primero han tratado los doctores de muy distinta manera. Diremos, pues, recogiendo en pocas palabras lo que sea necesario. Primero: ¿Un príncipe cristiano tiene justos títulos para privar a los infieles de sus bienes? Segundo: Una vez ya sujetos por la fuerza o por derecho ¿se les retiene justamente? El primer problema se divide en tres partes:

1.—El Emperador, en cuanto príncipe cristiano solamente, ¿puede quitar el dominio a los indios?

2.—¿O acaso puede por el hecho de que es emperador?

3. ¿O es lícito [más bien] por un mandato del Sumo Pontífice que tiene en la tierra el principado sobre todos los pueblos?

CUESTIÓN PRIMERA

1. Así quedarán resueltos todos los problemas antes expuestos. Para resolver el primer problema, debemos repetir la división sobre el dominio: Primero, en cuanto significa dominación y superioridad, como el rey domina en el reino. Segundo, en cuanto significa propiedad. Tercero, en cuanto importa derecho a alguna cosa. Si tratamos del dominio en la tercera acepción, hay un capítulo especial. Aquí se toma en la primera y segunda forma. Pero porque no hay dificultad en el dominio en el segundo sentido, ya que no se les puede hacer esclavos, ni quitar sus bienes, queda planteado el problema en estos términos: ¿Puede apropiarse la soberanía y la jurisdición [de las indias]?

2. Parece que sí. Los indios son incultos e ineptos por naturaleza. Cualquier soberano que tenga verdadera política podrá sujetarlos a su imperio. Suponemos conocido el antecedente. Consta por descripciones fidedignas y por los que viven entre nosotros, los cuales vemos que son imbéciles y sin maña.

3. Se prueba la conclusión. Primero, por autoridad de Aristóteles [1], que enseña que deben los griegos dominar a los bárbaros, ya que naturalmente es lo mismo esclavo y bárbaro; y la naturaleza dispuso que los

est natura servus et barbarus; id enim disposuit natura ut qui ingenio vigent aliis imperent, quorum vis in corpore est; sed hebetes indi sunt.

Idem divus Thomas (De *Regimine Principum,* libro 2, capite. 9) [2] quemadmodum enim, inquit, est iustum legale ut captus serviat victori, ita est iustum naturale ut serviat stultus sapienti.

Videtur comprobare Proverbio (11°) [3]: stultus serviet sapienti; nil aliud explicat quam quod naturalis ratio dictat.

4. Arguitur ratione: quae necessaria sunt ad conservationem humanae societatis, sunt de iure naturae ut probat S. Thomas (3 de *Regimine Principum,* capite 11°) [4]; quia non potest naturae necessitati ipse suplere, nisi in communitate; ergo media ad hunc finem necessaria sunt de iure naturae. Sed quod stulti regantur a sapientibus est medium sic necessarium, ergo quod stulti regantur a sapientibus est de iure naturae, Maior est nota. Confirmatur. Si feminae vellent deficere ab obedientia virorum, et eximere ab hoc dominatu, viri possent illas vi opprimere; et non ob aliud, nisi quia viri praestant ingenio; ergo si aliqui sunt hebetes hac ratione possunt opprimi.

Item natura ordinabilis est ut in his quae sunt ordinata; qui ratione prestat precipet minus sapientibus. Hac enim ratione homo regit feras; homines angeli; homines inferiores superiores dirigunt; ergo eadem ratione homines rudes a prudentioribus debent regi. **29ʳ** Item natura semper facit quod melius est. Id enim intendit quilibet author sapiens; cum ergo author naturae sit sapientissimus, id intendit praecipere; sed melius insipientibus est dirigi a sapientibus; ergo illud est de iure naturae.

5. *Secundum principale argumentum.*—Romani legitime adepti sunt principatum totius orbis ratione suae politiae; neque enim aliam rationem potuerunt habere, nisi quia iustis legibus utebantur; ergo eadem ratione princeps sapiens potest subiicere suis legibus barbaras nationes.

Et quod legitime possiderent, patet 1° ex Augustino, 5 de *Civitate*

---

[2] *Opera Omnia* (Parisiis, 1872), t. 27, p. 364.

[3] Prov. 11, 29: Qui stultus est serviet sapienti.

[4] *Opera Omnia,* t. 27, p. 38.

que aventajan en ingenio imperen a los demás cuya fuerza [únicamente] está en el cuerpo. Es así que los indios son imbéciles [luego deben ser dominados].

Lo mismo demuestra Santo Tomás [2]. Como es, dice, de derecho positivo que el prisionero sirva al vencedor, así es de derecho natural que el tonto sirva al sabio. Parece comprobarlo el texto de los proverbios [3]: El necio será siervo del sensato. No explica otra cosa de lo que dicta la razón natural.

4. Se demuestra teóricamente. Lo que es necesario para la conservación de la sociedad humana, es de derecho natural, como prueba Santo Tomás [4]. Porque el hombre es un animal social por su misma naturaleza. No puede él mismo cubrir sus necesidades naturales, si no vive en comunidad; luego son de derecho natural todos los medios necesarios a este fin. Ahora bien: que los necios sean regidos por los sabios es un medio así necesario. Luego que los necios sean regidos por los sabios es de derecho natural.

La premisa mayor es conocida. Se confirma. Si las mujeres quisieran apartarse de la obediencia de sus maridos y eximirse de su dominación, podrían los varones sujetarlas por la fuerza, y no por otra razón sino porque los varones sobresalen en ingenio. Luego también si hay algunos que son imbéciles pueden ser subyugados por este motivo.

También, la Naturaleza tiende a ordenarse como en aquellas cosas que ya están ordenadas. El que aventaja en talento, manda a los menos sabios. Por esta causa, el hombre rige a las fieras; los ángeles, a los hombres; los hombres superiores rigen a los inferiores. Así, pues, por la misma razón los hombres salvajes deben ser gobernados por los más prudentes. La Naturaleza hace siempre lo mejor. Lo mismo intenta cualquier autor sabio. Siendo el autor de la Naturaleza sapientísimo, procura ordenar esto mismo. Pues bien: es mejor para los necios que sean dirigidos por los sabios; luego es de derecho natural.

5. *Segundo argumento principal.*—Los romanos alcanzaron legítimamente el imperio de todo el orbe por razón de su política. Y no pudieron tener otro título, sino porque gozaban de leyes justas. Por este mismo motivo podrá también un Príncipe sujetar con sus leyes a pueblos salvajes. En San Agustín [5] aparece que eran legítimas sus conquistas,

Dei (capite 12, 15, 17) [5], ubi ait quod romani moribus et legibus meruerunt principatum.

Eadem S. Thomas (2° de *Regimine Principum,* capite 4, sectione 6)[6], etiam addit quod Deus illis tradidit legitimam possesionem orbis, quia servabant fidem, iustitiam, sapientiam et moderationem; at tyrannus non habet adeo propia merita.

Item si essent tyranni Imperatores Romani, Sylvester, Ambrosius et qui cum illis habebant comercia, non admitterent illos ad sacra, nisi cederent illis saltem regionibus [sic] quas inique possidebant.

Item Paulus (ad Romanos, 13) [7] loquebatur de principibus romanis quibus [sic] scribebat; aitque omnis potestas adorta a Deo est, et qui resistit potestati [......]; statimque: redite omnibus debita cum tributis etc. Si non essent legitimi principes, non illis parere mandaret.

Item ex verbis domini [8]: «redite ergo quae sunt Caesaris etc»; si iudaei non essent legitimi subditi, nihil pertineret illorum ad Caesarem.

6. Item Respublica Caldeorum fuit legitima, et non habuerunt alium titulum quam Romani, quia tunc praestabat caldeorum politia caeteris; inde enim manavit sapientia, *et quia* valebant armis obtinuerunt. Idem omnino sunt romani.

Antecedens probatur: Daniel [9] 2° demostrat «Sapientia etiam transfertur regnum atque constituit»; ostendere volens quod a Deo habere regnum. Infra [10]: «tu rex regum es et Deus coeli regnum fortitudinem cuius aprehendi dexteram; ut subiiciant ante faciem eius gentes.» Sed eodem modo fuere romani. || Item Daniel 6 [12]: «placuit Dario ut consti-

7. Confirmatur ex principatu medorum et persarum, qui fuit legitimus, ut probatur Isaia 45 [11]: «Haec dicit Dominus christo meo Cyro, cuius aprehendi dexteram; ut subiiciant ante faciem ejus gentes.» Sed eodem modo fuere romani **30.** Item Daniel 6 [12]: «placuit Dario ut consti-

[5] PL., 41, 154, 160.
[6] *Opera Omnia,* t. 27, p. 38.
[7] Rom., 13, 1-7.
[8] Lc., 20, 25.
[9] Dn., 2, 19-20.
[10] Dn., 2, 37.
[11] Is., 45, 1.
[12] Dn., 6, 1.

cuando dice que, merecieron el imperio por sus leyes y buenas costumbres. Lo mismo dice Santo Tomás [6]. También añade que Dios les entregó la posesión legítima del orbe, porque guardaban la fidelidad, la justicia, la sabiduría y la equidad. El tirano no tiene tan propios méritos.

Además, si los emperadores romanos fueran tiranos, San Silvestre y San Ambrosio y todos aquellos con los que tenían relaciones, no los admitirían a los Sacramentos, a no ser que ellos cedieran, al menos, las regiones que poseían injustamente.

San Pablo [7] hablaba de los príncipes romanos, a los que escribe y decía: «No hay autoridad sino por Dios [.......], de suerte que quien resiste a la autoridad, resiste a la disposición de Dios», y en seguida: «Pagadle, pues, los tributos.» Si no fueran legítimos soberanos, no les mandaría obedecerlos. También por las palabras de Cristo [8]: «Dad al César lo que es del César.» Si los judíos no fueran legítimos súbditos, nada de sus cosas pertenecería al César.

6. El Imperio de los Caldeos fué legítimo y no tuvieron otro título que los romanos, porque entonces la política de los Caldeos aventajaba a los demás; de aquí procedió su sabiduría, y porque sobresalían, hicieron sus conquistas. Exactamente lo mismo son los romanos.

Pruébase el antecedente. Lo demuestran las palabras del Profeta Daniel [9]: «La sabiduría cambia los reinos y le da consistencia», queriendo demostrar que [Nabucodonosor] tenía el Reino concedido por Dios. Después [10]: «Tú, ¡oh rey!, eres rey de reyes, porque el Dios de los Cielos te ha dado el imperio, el poder, la fuerza y la gloria.» Si Dios no la da, son tiranías inicuas, luego son legítimos.

7. Se confirma con el imperio de los Medas y los Persas que fueron legítimos. Pruébalo el texto de Isaias [11]: «Así dice Yavé a su ungido Ciro, a quien tomó de la mano para derribar ante él las naciones.» Del mismo modo fueron los romanos. También Daniel [12]: «Resolvió Dario

tueret principatum super omnes gentes e quibus fuit unus Daniel». Et si essent inique oppressi, non admitterent viri sanctissimi.

8. *Tertium principale argumentum.*—Si barbari essent amentes, princeps quisque posset illis constituere prepositos, qui eos ex prudentia regerent sine ulla iniuria; ergo etiam modo licet quia, ut antea diximus, parum ab amentibus distant. Confirmatur. Si inter eos adulti omnes morirentur, pueris et in moribus manentibus princeps posset illis dominos constituere et gubernatores; sed illi non distant a pueris quoniam apud nos pueri sunt illis sapientiores, igitur...

9. *Quartum argumentum.*—Indis dominantur tyranni, qui eos redigunt in miseram servitutem, ut enim a fidedignis constat, eis ut iumentis utebantur, ergo in defensionem innocentum licet opprimere.

Confirmatur, quia illi faciunt peccata in detrimentun innocentum, idque impune est, ut comedere carnes humanas, inmolare homines idolis, plures uxores habere, pueros trucidare, dare se vagum concubitum, crimen non damnare, ergo...

10. *Quintum argumentum.*—Isti violant iura naturae; ergo licet illos compellere ad servandum illa, quia omnis lex habet vim coactivam, alioquin non esset satis previsum naturali legi, sicut in lege municipali vanum esset, nisi quis cogere posset ad servandum ; est ergo de iure naturae quod possit leges custodire facere. At non est maior ratio de uno quam de alio principe; nam quisque est defensor iniuriarum naturalium. Videtur notum, quod in quacunque lege lata a Deo est quod illa precipiat et exponat, ut patet tam in lege vetere quan in nova. At legis naturae non est creatus doctor, sed quisque tenetur veritatem docere. Eadem ratio est de ceteris, quae cum non observantur, quisque potets cogere.

Confirmatur, quia illi peccant contra legem naturae peccato idolatriae, ergo ob id licet opprimere. Probatur consequentia. Si illi inferrent iniurias Evangelio aut Christi imagini, titulum 30v haberemus ad illam oppugnandum, non minus quam si Christus viveret; deberemus vindicare bello, ut supponimus; sed non minus tenemur vindicare iniurias divinitati quam humanitati, ergo...

constituir en su reino ciento veinte sátrapas que gobernasen el reino y sobre ellos tres presidentes, de los cuales uno fué Daniel.» Si hubieran sido sometidos injustamente, no lo admitirían varones santísimos.

8. *Tercer argumento principal.*—Si los bárbaros fueran amentes, cualquier príncipe podría nombrarles jefes que los gobernaran prudentemente sin injusticia alguna. También ahora tendrían [ese derecho sobre los indios], porque dijimos antes que distan poco de los amentes. Se confirma. Si murieran entre ellos todos los adultos, podría un príncipe nombrar jefes y gobernadores para los niños y los que permanecen fieles a sus costumbres. Pero éstos [indios] no se diferencian de los niños, ya que entre nosotros los niños son más prudentes que ellos. Luego [los españoles deben dominar a los indios].

9. *Cuarto argumento.*—Estos [los indios] están dominados por tiranos que los reducen a esclavitud vergonzosa, como consta por testigos fidedignos, hasta usar de ellos como jumentos. Estará permitido, por tanto, someterlos en defensa de los inocentes. Se confirma. Ellos cometen crímenes en detrimento de los inocentes y los dejan impunes; éstos son: comer carne humana, inmolar hombres a los dioses, tener varias mujeres, asesinar a los niños, darse a un concubinato indeterminado, no castigar el crimen.

10. *Quinto argumento.*—Estos [indios] violan los derechos naturales; se les podrá obligar a observarlos, porque toda ley tiene fuerza coactiva; de lo contrario, no habría sido lo suficientemente prevista la ley natural. Como sería inútil la ley municipal, si nadie pudiera obligar a cumplirla. Es de derecho natural poder hacer que se guarden las leyes. Pero hay mayor motivo para un príncipe que para otro. Porque cualquiera es defensor de las injurias naturales. Parece claro que en cualquier ley dada por Dios proponga y mande esto, como es evidente, tanto en la antigua como en la nueva ley. Pero no ha sido creado un doctor de la ley natural, sino que cada uno está obligado a enseñar la verdad.

La misma razón hay para otras leyes. Cuando no son cumplidas, cualquiera puede obligar a ello. Se confirma:

Los indios pecan contra la ley natural, luego por ese motivo pueden ser dominados. Se prueba la conclusión. Si lanzaran injurias contra el evangelio o las imágenes de Cristo, tendríamos títulos para atacarlos. no menos que si Cristo viviese; deberíamos vengarlos con la guerra, como suponemos. Ahora bien: no estamos menos obligados a vengar las injurias hechas a la divinidad que a la humanidad. Luego [debemos someterlos a nuestro imperio].

Hae sunt praestantissima argumenta in hac materia.

11. Ad hoc supponamus quod barbari habent verum dominium sui et suorum actuum, antequam a nostris invenirentur.

Haec probatur, quia si non habent, [est] vel quia sunt in peccato mortali, vel quia infideles, vel quia stulti. Jure enim gentium illam partem primi occupabant qua non possunt privari ob peccatum mortale ut antea diximus; verum neque ob infidelitatem, quia nihil obstat. Joseph [13], enim Faraoni et Ester [14] Asuero servivit. Neque per stultitiam pueri qui non solum non haberet usum rationis, sed neque possunt habere. Sunt videnda iura de hereditatibus [15], et sequitur ratio quod pupilli verum dominium habent, usus comunis appobat [. . . .]; ergo eorumdem usus rationis non tollit dominium.

Cum tamen illi non sint stulti, sed habent mediocrem usum rationis, quoniam leges suas habent et susceptibiles sunt evangelicae doctrinae, ergo habent dominium jurisdictionis.

12. *Prima conclusio.*—Nullus homo est natura servus.

Videlicet servitus sumitur uno modo ut sic subsit domino quod nullam habeat suam potestatem; alio modo ut appellemus servum in quo subditus est, quo modo cives dicimus servos principis et filios servos patris; loquitur ergo primo modo.

Nullus illam negat (Divus Thomas quaestione 96, artículo 4, ad primum) [16]; Gregorius [17] et Augustinus [18] ut ibidem adducunt. Item ff. de iustitia et iure institutionis de iure naturali, gentium et civili) [19] dicit quod servitus contra ius naturale inducta est. Patet Digesto capite *ius naturale, et ius gentium* [20]; solo ergo iure gentium constat. Unde homini omnia subiecta sunt, sed ille nulli.

---

[13] Gen., 41, 1-57.

[14] Esth., 2, 1-23.

[15] *Digesto,* XXVIII, I-VI (I, 819-861).

[16] *Opera Omnia* (Romae, 1892), t. VII, p. 183, p. 173.

[17] PL., 79, 699.

[18] PL., 41, 643-644.

[19] *Institutiones,* I, 1, 2.

[20] *Digesto,* I, I, 4 (I, 2).

Estos son los argumentos más importantes para [defender] esta tesis.

11. Supongamos para la tesis verdadera : Esos bárbaros tenían verdadero dominio de sí y de sus actos, antes de que fueran descubiertos por los nuestros. Se declaran estos supuestos. Si no tienen [estos derechos], sería porque estaban en pecado mortal, porque eran infieles o porque eran necios. Ahora bien : por derecho de gentes ocupaban ellos los primeros aquellas regiones, de las cuales no pueden ser privados por razón de pecado mortal, como antes dijimos; pero ni por razón de infidelidad que en nada es obstáculo. Pues José [13] sirvió a Faraón y Ester[14] a Asuero.

Tampoco es razón la necedad de los niños, que no sólo no tienen uso de razón, sino que ni pueden tenerlo. Considérense los derechos de herencia [15]. Fluye el argumento. Aprueba el uso común que los pupilos tienen verdadero dominio. Lo mismo demuestran las leyes que recoge Graciano. En conclusión : el uso de razón en estos [indios] no quita el dominio, ya que ellos no son necios, sino que tienen mediocre uso de razón. Tienen sus leyes y son capaces de la doctrina evangélica. Poseen, pues, dominio de jurisdicción.

12. *Primera conclusión.*—Ningún hombre es esclavo por naturaleza.

Pues bien : la esclavitud se toma de dos modos. Primero [el esclavo] está sujeto al señor de manera que no tiene ningún poder propio. Segundo, llamamos siervo al que es súbdito y decimos que los ciudadanos son siervos del príncipe y los hijos siervos del padre. Hablamos, pues, de la esclavitud en su primera forma. Nadie niega esta tesis. Pruébala Santo Tomás [16], San Gregorio [17] y San Agustín [18], como traen allí. Pruébanlo las leyes de las Instituciones [19], que dicen que la esclavitud fué introducida contra el derecho natural. El Digesto [20] [dice] que [la esclavitud] solamente es de derecho de gentes. Concluyendo : Todas las cosas están sujetas al hombre, pero el hombre [por derecho natural] a nadie.

13. *Secunda conclusio.*—Nullus homo naturae iure subditus est alterius, nisi filii patribus et uxores viris cum quibus contraxerunt, ita alii homines non posunt illos subicere.

Probatur primo. Stando in iure naturali nullum discrimen est unius hominis ad alterum praeter supra dictas personas. Omnes enim nati sunt aequales. 31

Secundo, nullus est natura princeps; constitutus est ab allis; ergo nullus alteri subditur a natura.

Tertio, si quis natura subditur, est vel ergo uni, aut aliquibus, vel omnibus sapientioribus; non uni quia non est maior de hoc quam de illo ratio; similiter est de aliquibus; ergo omnium est servus, ac perinde nulli debere magis parere, sed esset contentio.

Quarto, nulla via esset aptior in orbe ad discordias, quam quod sapientior persona privata posset inferiorem sapientia opprimere; quilibet enim de se exhornaret sapientiorem esse aliis.

Quinto, si quis superior esset parvo valido ingenio, quisque posset iure naturali se ab illo eximere, quod esset iniquum. Quid ergo voluit dicere Aristoteles et Theologi volunt dicentes esse instum naturae.

Aristoteles forte graecorum Respublicam pluris fecit, quia omnino alias nationes barbaras existimabat; theologi volunt dicere id esset optimum in natura, ut cum homines communitate victuri sint illi dominent qui valent ingenio, pareant qui viribus pollent; hoc esset conveniens reipublicae iustitia et forte stulti non agentes peccarent; denique conveniens est ut eligantur. Ex divo Thoma [21] hoc tenetur, quod sicut convenit iure gentium ut capti sint subditi victorum, sic convenit iure naturae ut sapientes principes sint. Sit tamen.

14. *Tertia conclusio.*—Ratione maioris sapientiae aut politiae nulla respublica habet authoritatem alteram opprimere. Et [probatur] iisdem [argumentis] fere quibus precedens. Consequentia confirmari potest. Item diferentia quae est inter unam rempublicam sapientem et

---

[21] *Opera Omnia* (Parisiis, 1872), t. 27, p. 38.

13. *Segunda conclusión.*—Ningún hombre por derecho natural es súbdito de otro hombre, a no ser los hijos de los padres y las esposas de los varones con los cuales se unieron; así que los demás hombres no pueden someterlas.

Argumentamos. Primero: Permaneciendo dentro de los límites del derecho natural no hay diferencia de unos hombres a otros, fuera de las personas a que hemos dicho antes. Pues todos han nacido iguales.

Segundo: Ningún hombre es soberano por naturaleza. Ha sido creado [jefe] por los demás. Ninguno por derecho natural estará sujeto políticamente a otro hombre.

Tercero: Si alguno fuera súbdito por naturaleza, sería porque estaba sujeto a uno, a varios o a todos los más sabios. No está sujeto a uno, porque no hay mayor razón para que lo esté a éste o aquél; dígase lo mismo con relación a varios; luego es siervo de todos y, por tanto, a ninguno debe estar más sujeto. Habría disensiones.

Cuarto: No habría camino más a propósito para [fomentar] las discordias en el orbe, que el hecho de que un particular más sabio pudiera dominar en virtud de su sabiduría al que es inferior. Pues cualquiera de suyo se creería que él era más sabio que los demás.

Quinto: Si algún superior fuera de ingenio menos potente, cualquiera podría naturalmente eximirse de su obediencia. Esto sería peligroso. ¿Qué, pues, quiso decir Aristóteles y qué los teólogos cuando dicen que es justo por derecho natural?

Aristóteles quizá tuvo en más la república de los griegos, porque creía que todos los demás pueblos eran salvajes. Los teólogos quieren decir que naturalmente es lo mejor que teniendo los hombres que vivir en comunidad, dominen aquellos que tienen más ingenio y obedezcan los que son fuertes [sólo] en fuerzas físicas. Esto sería conveniente en justicia para el Estado, y si no lo hicieran los que son necios quizá pecarían. En fin, importa que sean elegidos [los más sabios]. Esta tesis se deduce de Santo Tomás [21], porque como conviene por derecho de gentes que los prisioneros sean súbditos de los vencedores, así también por derecho natural que los sabios sean príncipes. Sea la

14. *Tercera conclusión.*—Por una mayor sabiduría y mejor política, ningún Estado tiene autoridad para conquistar a otro [Estado].

Se aprueba casi con los mismos argumentos que la tesis precedente. Puede ser confirmada la conclusión. La misma diferencia que hay en-

stultam, est inter unum hominem sapientem et alium stultum; sed unus non potest submittere alium.

Item, si quis habet alium cogere, omnes haberent iurisdictionem in alium; sed haec respublica non habet authoritatem in aliam maxime quia non tenetur quaelibet respublica optimum sequi; sat erit bonum eligere.

15. *Quarta conclusio.*—Propter utilitatem barbarorum non possunt opprimi ab aliquo principe vi manifesta, licet aliqui iurisperiti, ob quaedam argumenta frivola illam negaverint. 31v

Procurare enim utilitatem aliorum est charitatis et non iustitiae, nisi cum convenit ex officio; sed quod rex gallorum Hispaniae parcet, est charitate; sed charitas non habet vim coactivam, ut patet de eleemosyna et de fraterna correctione, in quibus nulla potest esse coactio, nisi cum se quis interierit, quia non habet dominium vitae suae. At in aliis quamvis habeat dominium, non habet locum. Ad depellendos tyrannos, inquam, si vocarent illi, bene quidem; secus autem si ipsi pati volunt, non possumus. Item neque ex hoc quod opem feremus, debemus eorum terras occupare.

16. *Quinta conclusio.*—Si barbari violant leges quae non urgent in utilitatem innocentum non possunt cogi. Primo, quia non habent maiorem iurisdictionem super illos quam in galos; sed hos non possunt punire, ergo nec illos.

Secundo, si princeps non potest movere bellum contra galos, quia non servant leges naturae, ergo neque barbaros, quia hii minus peccant quam illi.

Tertio, quia non esset alia via ad bella et turbationes orbis hac aptior. Sicut enim quisque vindicat sibi hoc quod iure sibi convenit, ut manifeste patet. Atius naturae omnia in tranquilitatem ordinat, ergo dominio suo stant vel cadunt.

17. *Sexta conclusio.*—Propter idolatriam non potest redigi in servitutem. Probatur quia si regulariter omnes sunt idolatrae, qui nunquam fidem susceperunt, ergo si propter hoc peccatum possent puniri, sequeretur quod ob peccatum infidelitatis essent puniendi quia omnes sunt idolatrae, quod est falsum ut infra [dicitur].

Secundo, quia ratione cognosci videtur esse aliquem Deum. Si alter

tre un hombre sabio y otro necio. Pero uno no puede someter al otro. Además, si alguno tiene poder de coacción sobre otro, todos tendrían jurisdicción sobre él; ahora bien: esta república no tiene autoridad sobre la otra, máxime porque no toda República está obligada a seguir lo mejor; bastaría que escoja lo bueno.

15. *Cuarta conclusión.*—Un soberano no puede claramente por la fuerza conquistar a los bárbaros para utilidad de éstos, aunque algunos juristas lo nieguen por ciertos argumentos frívolos.

Pues procurar la utilidad de otros es de caridad y no de justicia, si no cuando se debe por razón del cargo; que el rey de Francia ayude a España es por caridad. Mas la caridad no tiene fuerza coactiva, como está claro en la limosna y corrección fraterna. En ellas no puede haber coacción, sino cuando uno se mata a sí mismo, porque no tiene dominio sobre su vida. En otros casos, aunque tenga dominio, no tiene lugar la coacción. Diré que bien pueden hacerlo, si llamaren ellos para expulsar a los tiranos; de lo contrario, si ellos mismos quieren permitirlo, nosotros no podemos [ayudarlos]. Además, por el hecho de ayudarlos, no tenemos derecho a ocupar sus tierras.

16. *Quinta conclusión.*—No pueden ser coaccionados los bárbaros que violan las leyes que no se dirigen necesariamente a la utilidad de los inocentes.

Primero, porque no tienen más jurisdicción sobre ellos que sobre los franceses; ahora bien: no podemos castigar a éstos, luego tampoco a aquéllos.

Segundo, si el soberano no puede hacer la guerra a los franceses, porque no observan la ley natural, tampoco [podrá hacerla] a los bárbaros, ya que éstos pecan menos que aquéllos.

Tercero, porque no había otro camino más a propósito para [fomentar] las guerras y el desorden en el orbe, como si cada uno se tomara venganza de lo que justamente se le debe, según se prueba claramente. Pero el derecho natural ordena todo a la paz, luego está y cae bajo su dominio.

17. *Sexta conclusión.*—No pueden ser reducidos a esclavitud por razón de idolatría.

Se prueba. Si generalmente son idólatras todos los que nunca han recibido la fe, y pudieron ser castigados por razón de este pecado, se seguiría que debían ser castigados por el pecado de infidelidad, porque todos son idólatras. Esta tesis es falsa, como se dice después.

Segundo, porque parece que puede conocerse naturalmente que hay

iniuriam infert domino ausente, non is potest alterum punire; sed nos omnes habemus unicum Deum, ergo non habemus authoritatem, nisi ipse commiserit.

Tertio, si quis puniatur seclusa lege positiva, blasphemaret Deum; ergo non possumus eum punire, ergo neque una provintia aliam ob idem peccatum.

18. *Septima conclusio.*—Propter scelera naturae quibus fit innocentibus iniuria, possunt tam fideles quam infideles impugnari.

Patet, **32** nam privato licet eruere eos qui ducuntur ad mortem. Sed nota quol non est hic titulus iustitiae, sed charitatis; non ut invadamus, sed ut defendamus; quare non possunt extendi amplius quam ad hunc finem necessarium sit. Si enim verbis possent ab hoc scelere abduci, non possumus ab illo quemquam eripere per vim aut coactionem.

Secundo, sequitur quod si non est alius titulus, non potest diutius ipsos barbaros retinere quam opus sit ad hanc defensionem. Patet, quia si possumus defendere innocentem cum parvo danno invasoris, iniquum est maximum inferre; si ergo sufficit ideo armis illos detinere, non possunt amplius contra illorum voluntatem.

Tertio, sequitur quod non possunt ab illis avare exigi tanta tributa, quanta ab hispanis, quos retinendi [causa] multi sunt tituli, unde si maiora exigant, erunt iniqua furta. Sic nunc.

19. *Ad argumenta.*—Ad primum, rationes melius Aristotelis et divi Thomae explicuimus in prima conclusione ad confirmationem, ex probato. Idem, qui se cognoverint parum ingenio valere, debent a sapientioribus regi, sed non possunt cogi ad hoc. Ad aliud quod necessarium est ad rempublicam conservandam, concedo esse ius naturale ut regantur ab aliis qui praestant; si non faciunt peccant contra ius naturae, non tamen ad hoc cogi magis quam ego possum prodigum compellere.

Secundo dicitur, distinguo minorem; quod enim sapientes Hispaniae regant insipientes, hoc perfecte videmus; sed quod sapientes Hispaniae regant insipientes barbarorum, nego. Referenda enim sunt singula signa, nam illis hebetibus non congruet forte politia tam perfecta.

un Dios; si alguno injuria al señor que está ausente, no puede él castigar a otro. Ahora bien: todos nosotros tenemos un Dios único, luego no tenemos autoridad [para castigarlo], a no ser que él mismo haya dado esta comisión.

Tercero, si alguno es castigado prescindiendo del derecho positivo, blasfemaría contra Dios; no podemos, pues, castigarlo; luego tampoco se puede castigar a otra provincia por este mismo pecado.

18. *Séptima conclusión.*—Por razón de los crímenes contra la naturaleza con los que se hace una injuria a los inocentes, pueden ser atacados tanto los cristianos como los paganos.

Es claro. Está permitido a un particular defender a los que son conducidos a la muerte. Pero adviértase que no es éste un título de justicia, sino de caridad; no para agredir, sino para defender; no podremos, por lo tanto, ir más allá de lo que sea necesario para este fin [de la defensa]. Si, pues, podemos apartarlos con palabras de estos crímenes, de ninguna manera podemos apartarlos por la fuerza y la coacción.

Segundo, se sigue que si no hay otros títulos, no se puede retener más tiempo a los mismos bárbaros del que sea necesario para la defensa. Es claro. Porque si podemos defender al inocente con pequeño daño del agresor, es injusto inferírseles mayores daños; por lo tanto, si basta sujetarlos por la guerra, no pueden [ir] más allá contra la voluntad de ellos.

Tercero, se sigue que no se puede avaramente exigir tantos tributos como hacen los españoles. Para esto se deben tener muchos títulos. En consecuencia, si los exigen mayores, cometerán robos vergonzosos.

19. Vengamos ahora a los argumentos [de los contrarios]. En cuanto al primero, explicamos mejor en la primera conclusión las razones de Aristóteles y Santo Tomás. A la confirmación [se responde] por lo probado. Además, los que se reconocen que son de pequeño ingenio, deben ser gobernados por los más sabios, pero no pueden ser obligados a eso. Por lo que se refiere al otro argumento de que es necesario para conservar el Estado, concedo que es de derecho natural que sean gobernados por aquellos que los aventajan; si no lo hacen, pecan contra el derecho natural; pero no pueden ser obligados a esto más de lo que yo puedo obligar a un pródigo.

Segundo, distingo la premisa menor. Vemos perfectamente que los sabios de España gobiernen a los ignorantes; pero niego que los sabios de España deban regir a los ignorantes de los pueblos bárbaros. Hay que considerar todas las circunstancias, porque quizá no convenga una política tan perfecta a aquellos hombres necios.

Tertio, dupliciter est necessitas : aliud enim est simpliciter sine quo nulla respublica constare potest, ut quod non sit homicida; aliud vero necessarium est valde utile, ut quod non sit homicida; aliud vero necessarium est valde utile, ut quod artifices sint; illud est de iure naturali apte; hoc vero minime; unde cum illud servetur in republica barbarorum; non debent ad secundum cogi.

Ad aliud de feminis iam diximus quod illae sunt natura subditae; hii vero solum ex accidenti, videlicet inepta educatione.

Eodem modo ad illud de angelis; 32v in illis enim discrimen est a natura. Ad illud de amentibus respondetur quod argumenta in philosophia morali non debent esse de imposibilitate; unde si omnes essent amentes aliud esset forte a Deo previsum; nunc vero constat communes usus habere.

20. *Ad secundum*, dicere quod respublica romanorum fuerit iusta ex illis testimoniis Augustini et Thomae, nullam habet aparientiam; ait enim evangelium quod hipocritae receperunt mercedem suam, non tamen propter opera bona; ita ergo debent illi secuti temporalia haec meruisse ex quadam congruentia; neque tamen negamos [sic] aliquas provintias iuste captas [esse], sed plerasque avaritia vel ambitione invaserunt; nam hispanos propter aurum quod inde accipiebant, ut habemus in libro Machabeorum [22]; item iudea non fuit adorta ob defectum politiae, quam acceperunt a Deo sat melioris romana.

Quid ergo ad Augustinum et Thomam?, dicitur primo quod sicut dicitur tradidisse potestatem in iudeos Antioco aut Nabuchodonosor aut aliis, non quia iustitiam in hoc haberent, sed quia ut virga asumebatur; Asur enim virga furoris fuit quam tamen postea in ignem mittit sicut traddit nationem in potestate romana in vindicta illorum. quod si posset ipsi merebantur. Secundo dicitur, quod aliud est loqui de initio, aliud de profectu.

Idem de regno caldeorum quod constat Princeps cepisse Amurath qui fuit venator etc, sed postea militibus sucedentibus promitentibus subditis erant legi humanae imperium.

---

[22] 1, Mach., 8, 3.

Tercero, de dos maneras puede ser una cosa necesaria. Una es *simplemente* necesaria sin la cual ningún Estado puede subsistir, como que esta [política] no sea homicida; otra es necesaria en cuanto es muy útil, como el hecho de que haya artífices; lo primero es propiamente de derecho natural; lo segundo, de ninguna manera. Por lo tanto, si la república de los bárbaros observa lo primero, no deber ser obligada a lo segundo.

Con relación al argumento sobre las mujeres, ya hemos dicho que ellas están naturalmente sujetas; éstos [indios], en cambio, sólo accidentalmente, es decir, a causa de su mala educación.

Dígase lo mismo sobre los ángeles. Hay una diferencia en su misma naturaleza. A la objeción sobre los amentes se responde que en Filosofía moral los argumentos no deben tratar de cosas imposibles. De donde si todos fueran amentes, hubiera sido quizá prevista otra cosa por Dios, pero ahora consta que tienen costumbres ordinarias.

20. En cuanto al segundo argumento, decir que la República de los romanos fué justa según los testimonios de San Agustin y Santo Tomás, no tiene ninguna apariencia [de verdad]; pues dice el evangelio que los hipócritas recibieron su propio salario, no por razón de obras buenas; así también ellos buscando las cosas temporales deben haber merecido estas cosas por cierta utilidad; y no negamos que conquistaran algunas provincias justamente, sino que se apoderaron de muchas por avaricia y ambición, pues conquistaron España por el oro que sacaban de allí, como tenemos en el libro de los Macabeos [12]; tampoco Judea fué invadida por falta de organización política, que la recibieron de Dios mucho mejor que la romana.

Por lo que se refiere al argumento de San Agustín y de Santo Tomás, se dice que Dios entregó a Antíoco, Nabucodonosor y otros la potestad sobre los judíos, no porque tuvieran justicia, sino porque se tomaba como castigo.

Asuero fué azote de ira. Podía enviar fuego sobre Judea como entregó a la nación al poder romano para su castigo, lo cual si fuera posible ellos mismos lo permutarían. Segundo. Se dice que una cosa es hablar de los comienzos y otra cosa de su proceso.

Dígase lo mismo del imperio de los Caldeos. Consta que recibió a Amurat por jefe que fué cazador, pero después los soldados que le sucedieron, habiéndoselo prometido los súbditos, era el imperio legítimo.

Idem dicitur de persis idemque de romanis. Tempore enim Octavii iam erat imperium legitimum.

Item princeps est persona privata et non potest singula perspicere; unde poterat de multis ignorantiam habere invencibilem.

Idem contingit in Hispania cum Ghotis qui vi oppresi sunt nos, postea tamen Teodoricus (¿) statuit ut obedientiam illi prestarent.

Ad illud ex romanis 13 [23] multipliciter romani in quibus loquebatur veri sibditi erant Caesaris, de quibus non negamus esse legitimos subditos. Item eo tempore iam erant legitimi. 33 Consenserunt enim in primis Augustinus.

Ad aliud evangelii sunt qui dicant iudeos voluntate in subiectionem Caesaris venisse, sed potius in illo loco voluit dominus ambiguitate sermonis concludere astutiam illorum qui volebant illum capere in sermone, non ergo quidquam tunc asumit, sed a proposito devertit docens id quod Deo debemus non repugnare ei quod principi debetur.

De Monarchia caldeorum iam diximus quo modo Deus tradidit, et dicitur tunc quod possidebant more consueto et quod dicit: peccata tua eleemosyna redimere; et non dixit restituere. Item Christus dixit (Lucas 12) [24], plenis enim rapinis dixit date eleemosyna, non semper curantes de restitutione.

Secundo dicitur quod tunc iam erat iusta; eodem modo dicitur de medis et persis; permisi quidem sunt a Deo, tamen erant tyranni ut probatur Daniele 5 [25] et Jeremias 50 [26]. Unde etiam viri graves notant Danielis [27] quatuor monarchias consistere in quatuor bestiis audacibus, quia videlicet per tyranidem invasa sunt.

SECUNDA QUAESTIO

Secunda quaestio superest. An iure imperii possit princeps eos invadere.

Plerique iuristae tenent quod imperator est dominus orbis. Hostien-

---

[23] Rom., 13, 1-7.
[24] Lc., 12, 33.
[25] Dn., 5, 1-30
[26] Ier., 50, 1-46.
[27] Dn., 7, 1-28.

Así también el imperio de los persas y los romanos. En tiempo de Octavio el imperio [romano] era ya legítimo. Además, el Soberano es una persona particular y no puede conocer bien todos los negocios; podía en conclusión tener ignorancia invencible de muchas cosas.

Lo mismo sucedió en España con los godos, que nos conquistaron por la fuerza; después Teodorico mandó que se les obedeciera.

En cuanto a las palabras de San Pablo [23], los romanos de los que hablaba eran de muchas maneras verdaderos súbditos del César; no negamos que fueran súbditos legítimos. Además, en aquel tiempo eran ya legítimos. Primeramente estaba de acuerdo San Agustín.

En cuanto al argumento del evangelio, hay quienes dicen que los judíos vinieron voluntariamente en poder del César, pero más bien quiso el Señor en aquel pasaje con términos ambiguos poner fin a la astucia de aquellos que querían cogerle en sus palabras; no intentó entonces nada directamente, sino que se desvió del asunto principal enseñando que lo que debemos a Dios, no va contra lo que se debe al príncipe.

Sobre la Monarquía de los Caldeos, ya dijimos cómo Dios la entregó y se dice que entonces poseían según esa costumbre, y dice: redime tus pecados por la limosna, y no dijo: restituye. El mismo Cristo [24] dijo a los que estaban repletos de rapiñas, dad limosna, no siempre procurad restituir.

Segundo. Se dice que entonces ya era justo [el imperio romano]. Lo mismo se dice de los Medos y los Persas. Fueron permitidos por Dios; sin embargo, eran tiranos como prueba Daniel [25] y Jeremías [26]. Por donde autores graves advierten que las cuatro monarquías de Daniel [27] consisten en las cuatro bestias audaces, porque ciertamente fueron invadidas por tiranía.

CUESTIÓN SEGUNDA

Hay todavía un segundo problema: ¿ Puede el soberano por derecho de imperio conquistar a estos [indios]?

Muchos juristas sostienen que el emperador es señor del orbe: En-

sis [28], Abbas [29], Bartolus [30], Iason [31], etc; glossa capite *per venerabilem de electione* [32]. Item Gratianus [33], canone Adrianus papa secundus, iuristae de Summa Trinitate et Fide Catholica [35]; aprobat Bartolus [36] lege *hostes* de captivitate et extravagantes *ad reprimendum* [37], et dicit: qui hoc negat errare contra sacram scripturam et contra evangelium.

1. Primum argumentum. Usus es communis appellans Caesari dominum orbis. Item dantur leges 1. deprecatio ff. ad legem Rhodiam de Jactu [38].

Nam (Lucas secundo) [39] exiit edictum ut orbis universus describeretur, sed omnis illa potestas ad imperium rediit christianum. Tertio, non est concedendum Deum in Ecclesia non instituisse optimam gubernationem, nam naturae auctor optimum semper facit; sed optimus principatus est monarchicus ut confitetur Aristotelis (3 politicorum, capite 11) [40], divus Thomas (1 de regimine principum 2) [41], Turrecremata (2º libro capite 2) [42].

Item similiter dicimus ut quemadmodum res sunt sub uno Deo, angeli sub uno principe, membra sub uno capite; est (capite solite de majori et obedientia) [43] de duobus luminaribus 33' quarum altera papa, altera imperium. Item (7 quaestione 1, capite in apibus) [44] ex Hieronimo docente unicum principem omnibus convenire. Item non habent mino-

---

[28] Enrique de SEGUSIO: *In quartum decretalium librum commentaria, Rubrica: qui filii sint legitimi*, cap. 13, p. 33.

[29] Niccoló TEDESCHI: *Panormitani prima in primum-quintum decretalium.*

[30] Bártolo de SASSOFERRATO: *In primam Digesti novi partem commentaria*, L. XVI, 118.

[31] Federico JASON: *Super Codicem*, 1, I, 1.

[32] *Decretales*, IV, XVII, 13 (II, 714).

[33] *Decretum Gratiani*, I, 63, 2 (I, 235).

[34] *Clementinarum*, I, I, 1 (II, 1133).

[35] *Codex*, I, I.

[36] Bártolo de SASSOFERRATO: *In primam Digesti Novi partem commentaria, extravagantes*, I.

[37] *Extravagantes*, I, XIX.

[38] *Digesto*, XIV, II, 9 (I, 421).

[39] Lc., 2, 1.

[40] ARISTÓTELES: *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, p. 111.

[41] *Opera Omnia* (Parisiis, t. 27), p. 38.

[42] *Summae ecclesiasticae libri quatuor*, lib. II, cap. 2.

[43] *Decretales*, I, 36, 6 (II, 196).

[44] *Epistola ad Rusticum*, lib. I, cap. 7, quaest 1; *Decretum Gratiani*, II, 25, 8, 13 (I, 956); PL., 22, 907.

rique de Segusio [28], Niccolò Tedeschi [29], Bártolo de Sassoferrato [30], Federico Janson [31] y los glosadores de las Decretales [32]. También Graciano [33] y otros juristas [34]. Y se dice : el que niega esta tesis hierra contra la Sagrada Escritura y el Evangelio.

1. Primer argumento. Es costumbre general llamar al César señor del orbe. También hay leyes del Digesto [38].

Segundo, dice San Lucas : [39] salió un edicto [de César Augusto] para que se empadronase todo el mundo. Y toda aquella potestad volvió al imperio cristiano.

Tercero, no debemos conceder que Dios en la Iglesia no haya instituído la mejor forma de gobierno, pues el autor de la naturaleza hace siempre lo mejor ; y el mejor régimen político es la monarquía, como confiesa Aristóteles [40], Santo Tomás [41] y Juan Torquemada [42]. Decimos igualmente que como todas las cosas están bajo un solo Dios, los ángeles bajo un Príncipe, los miembros bajo una cabeza, sucede con las dos luminarias, de las cuales una es el Papa y otra el imperio [43]. También San Jerónimo [44] enseña que conviene a todos que haya un solo soberano.

Además, no tienen [los emperadores] menor poder en la Iglesia del que tenían cuando todo el mundo estaba próximo al tiempo de Cristo, y

rem potestatem in Ecclesia quam habebat cum totus mundus accedebat in tempus Christi, sed tunc poterat unum generalem principem eligere, cui omnes pareret tenerentur; si enim maior pars civitatis aliquem eligere, ceteri tenentur obedire. Item de maiore parte provintiae aut regni, ergo etiam modo potest.

2. Haec tamen opinio falsa est. Nunquam enim unus totum orbem imperavit. Vellemus authoritatem hanc nostro imperatori tribuere; quia oppropiatio mundi nulli contigit, stultiae vel inconsiderationis esset; id vero probatur, nam armenii in Asia nunquam subditi sunt, neque principes Africae; neque precipui germaniae principatus. Item cum ipsis illum bellum continuum erat; item Augustinus (4 de civitate Dei) [45] dicit quod tunc respublica bene gubernaretur cum jurisdictio illius propriis terminis contineretur, cum omnibus unus homo non posset sufficere, eoque dicit Aristoteles [46] : non melior est civitas quia maior; non enim possent invicem communicare nec fortasse possent gubernari; ita omnino est de orbis imperio, quia nullus posset commode ministrare.

Item etsi conveniat unicum esse caput corporis, unicum principem exercituum, sed non omnia corpora unum caput, neque unus exercitus unum ducem. Sit quod de una civitate unus princeps, unius regni rex unicus est, non omnium regnorum unus rex devenire experientia constat : cum pauca regna imperio sint, omnibus negotiis non potest sufficere.

3. Denique si dominus est orbis vel iure naturali, et hoc non quia nullus est subditus neque aliquis potest signari ut princeps. Item quae sunt iuris naturae, videtur plurimum contigisset et non in fine tandem seculorum; dices : convenit quidem naturae. Esto conveniat, verum ob hoc non potest cogi. Imo non expedit antipodas ad nostram industriam venire.

Item iudaei essent exempti a iure naturae, qui sunt liberi; neque iure divino id habent, qui nihil tale in Sacra Scriptura 34 reperitur. Ne-

---

[45] PL., 41, 116.

[46] ARISTÓTELES : *Politica*, lib. VII, cap. 4 (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 26, pp. 235-236).

entonces podía todo el universo elegir un soberano único al que todos estaban obligados a obedecer; si la mayor parte de la ciudad elegía un príncipe, los demás estaban obligados a obedecer. Lo mismo [es cierto] sobre la mayor parte de una provincia o reino, luego también puede ahora.

2. Esta teoría es falsa. Jamás un solo hombre dominó todo el orbe. Quisiéramos conceder este imperio a nuestro emperador; porque nadie alcanzó la propiedad del mundo, sería una locura y una falta de reflexión [admitir el imperio universal]. Se prueba la tesis. Nunca fueron súbditos [del imperio romano] los armenios de Asia, los Príncipes de Africa y los principales reinos de Alemania. Además tenían continuas guerras con ellos. Dice San Agustín [45] que entonces estaría bien gobernado un Estado, cuando su jurisdicción estuviera definida dentro de sus propias fronteras, porque un solo hombre no es suficiente para todos. Por esta razón dice Aristóteles [46] que no es un Estado mejor porque es mayor. No podrían comunicarse mutuamente y quizá ni siquiera podrían ser gobernados. Exactamente lo mismo sucede con el imperio de todo el orbe, que nadie podría servirlo útilmente.

Aunque sea conveniente que haya una cabeza para el cuerpo, un solo jefe para todo el ejército; sin embargo, no todos los cuerpos tienen una sola cabeza, ni todos los ejércitos un solo jefe. Concedamos que haya un solo príncipe en una ciudad, un solo Rey en un reino. Pero no consta por la experiencia que un solo rey haya llegado a ser jefe de todos los reinos. No puede atender el imperio a todos los problemas [aun ahora], a pesar de que son pocos los reinos que le están sujetos.

3. En fin, si el emperador es señor del Orbe, [lo sería] por derecho natural. No es así, porque ninguno [naturalmente] es súbdito [políticamente de otro], y nadie puede [naturalmente] estar señalado como príncipe. Además, las cosas que son de derecho natural, parece que se han realizado con frecuencia y no solamente al final de los siglos. Dirás que es conveniente al menos a la naturaleza. Concedamos que lo sea; mas por este motivo no se puede usar de coacción. Más aún, no conviene a los antípodas caer en nuestra política.

También los judíos estarían exentos del derecho natural, porque son libres. Ni tiene por derecho divino [el imperio del mundo], porque

que iure humano, qui non ab omnibus institutus est unus princeps; neque enim potuerunt simul ad hoc convenire neque possunt aliquorum conventu omnes obligari, cum id ignorent.

4. Ad primum ex legibus et usu dicitur contra legistas, scilicet, possemus dicere quod ipse princeps in suum favorem locutus est aut alii in eius adulationem, neque in hoc faciunt fideliter, sed cum est lex sancita et ab optima politia ut romana servata tempore Augusti esset iusta. Igitur ille modus a romanis emanavit, quia ambitione nomine illo utebatur.

Secundo vocabant orbem nostrum hemisferium commune, quia praecipuas partes possidebant, dicere commode poterant dominus orbis. Alias non potest intelligi secundum rigorem. Eodem modo ad verba evangelii. Est enim falsum intelligere omnes mundi partes esse consequutas.

Ad primam rationem nego optimum esse principatum unius authoritate, sed optimum est unum esse Deum. Item unum esse unius reipublicae perfectae principem, oppositum umquam constitit, sed non dominus totius orbis; ut enim mensura vindicat sibi certam quantitatem cui si aliquid suppadatur non potest movere, ita ingenium humanum limitatum est ad certam iurisdictionem.

Ad secundum ex Hieronimo iam diximus. Item nihil illi sufragatur. Nam solum intendit docere unicum debere esse episcopum unius episcopatus, sed hoc modo.

Ad aliud concedo tanta esse potentia ecclesiae in spiritualibus quanta fuit olim, sed non de temporali. Secundo dicitur quod tum non poterat, quia multi deerant, quibus non convocatis, non poterant statuere cui omnes obligarentur.

QUAESTIO TERTIA

Tertia quaestio sequitur: an ex comissione papae possit princeps agredi barbaros; et pendet ex illa: an papa sit dominus orbis; qui titulus vehementer assumitur a fautoribus huiusmodi negotii.

nada semejante se encuentra en la Sagrada Escritura. Tampoco por derecho humano, porque nunca todos [los pueblos] constituyeron un solo príncipe, ni pudieron al mismo tiempo ponerse de acuerdo para este fin, y no pueden todos ser obligados por el acuerdo de unos pocos ignorándolo los demás.

4. Se responde contra los legistas al primer argumento sacado de las leyes y la práctica. Podemos decir que el propio príncipe habló en su favor a los otros para adularle. Y en esto no obran con toda fidelidad, pues cuando fué sancionada la ley y fué observada por la mejor política romana, en tiempo de Agusto era ya justa. Luego los romanos procedían de ese modo, porque usaban de aquel nombre por ambición. En segundo lugar llamaban nuestro orbe al hemisferio común; porque estaban en posesión de las partes principales, podían bien decir que era señor del orbe. De otra manera no puede entenderse con todo rigor. Igualmente se responde a las palabras del evangelio, pues es falso entender que habían conseguido todas las partes del mundo.

En cuanto al primer argumento, niego que el mejor principado esté en la autoridad de uno solo, sino que lo mejor es que haya un solo Dios. Además, que uno sea el príncipe de una sola república, lo opuesto a veces es cierto, pero no [que uno sea] el Señor de todo el orbe. Como la medida exige cierta cantidad, y si algo se añade sobre ella, no puede ser causa de movimiento, así el ingenio humano está limitado a cierta jurisdicción.

Ya hemos respondido sobre el segundo argumento de San Jerónimo. Además, en nada favorece [a esta tesis], porque solamente intenta enseñar que uno debe ser el obispo de un episcopado, pero de esta manera.

En cuanto al otro argumento, concedo que tanto es el poder de la Iglesia en lo espiritual cuanto fué en otro tiempo, pero no [es lo mismo] sobre el poder temporal. En segundo lugar se dice que no podía entonces [existir una imperio universal], porque muchos no estaban presentes. Y no habiendo sido convocados no podían determinar a lo que todos se obligarían.

TERCERA CUESTIÓN

Sigue un tercer problema: ¿Puede el príncipe atacar a los bárbaros por comisión del Papa? [La solución] depende de aquél [otro problema]: ¿Es el Papa señor del orbe? Emplean enérgicamente este título los protectores de esta empresa.

1. Sunt graves doctores modo [in] capite *quod super his de voto* [47], et vide Hostiensem [48], ibid. glossa extravagantes Bonifacii VIII, *unam Sanctam Catholicam* [49], extravagantes *ad reprimendum* [50], Summam Angelicam [51] et Sylvestrinam [52], verbo infidelitas s. 7, verbo Papa [53] s. 7, 10, 11 34v verbo legitimus [54], s. 4, Antoninum [55] 1, 4, s. 8, capite 5. Qui omnes conveniunt quod potest omnium infidelium delicta punire, licet alii plus tribuant, alii minus.

Et arguitur primo: Christus fuit rex temporalis totius orbis; ergo etiam eius vicarius; authores quidam negant, quia ipse dixit: regnum meum non est d ehoc mundo [56]. Tum quia frustra esset data potestas cuius usum nunquam habuerit. Item sicut filius hominis non venit ministrari [57].

Tamen probatur primo, quia ipse dixit (Mathaeus, ultimo) [58]: data est mihi omnis potestas, etc, nullam vim excludendo neque temporalem, neque spiritualem, celestem ac terrestrem.

Item apocalipsis 19 [59]: Dominus dominorum est, et Rex regum et dominus dominantium in femore habebat scriptum: hoc est in humanitate; femur enim cualitatem signat, nam potestas spiritualis dominium habet supra carnem.

Tertio probatur: Omnia subiecisti sub pedibus eius, etc; quem locum apostolus tractat de Christo (1. Corinthios 15 [60], et 2 ad hebraeos [61]). Item ratione, perfectio quaedam est temporale dominum, nihil derogans spirituali, sed nihil licitum est a Christo negandum, ergo. Et consequentia illa prima ratione probatur (Joannes 20) [62]: sicut misit me Pa-

---

[47] *Decretales,* III, 34, 8 (II, 593).

[48] Enrique de SEGUSIO: *In quartum decretalium librum commetaria, Rubrica: Qui filii sint legitimi,* cap. 13, p. 38.

[49] *Extravagantes,* I, VIII, 1 (II, 1245).

[50] *Extravagantes,* I, XIX.

[51] Angelo de CLAVASIO: *Summa Angelica,* s. v. infidelitas.

[52] Silvestre PRIERIAS: *Summa,* s. v. fidelitas.

[53] *Summa,* s. v. Papa.

[54] *Summa,* s. v. Legitimus.

[55] Antonino NICCOLÓ DE PIERZZO: *'Summa Theologica* (Venetiis, 1503).

[56] In., 18, 36.

[57] Mt., 20, 28.

[58] Mt., 28, 18.

[59] *Apoc.,* 19, 16.

[60] 1 Cor., 15, 25.

[61] Hebr., 2, 8.

[62] In., 20, 21.

1. Hay graves doctores ahora [que al comentar el derecho canónico defienden esta teoría] [47] : Véase a Enrique de Segusio [48], las glosas a la bula de Bonifacio VIII [49] y otras leyes de las Decretales [50] ; a Angelo de Clavasio [51], Silvestre Prierias [52] y Antonio de Florencia [55]. Todos éstos están de acuerdo en que puede [el Papa] castigar los delitos de todos los infieles, aunque unos concedan más y otros menos.

Primer argumento. Cristo fué rey temporal de todo el orbe, luego también su vicario, [aunque] algunos autores lo niegan ; porque él mismo dijo : mi reino no es de este mundo [56]. En vano le hubiera sido dada entonces la potestad que nunca tendría aplicación. Además, el hijo del hombre no vino a ser servido [57]. Se prueba en primer lugar porque él mismo dijo [58] : Me ha sido dado poder en el cielo y en la tierra, sin excluir ninguna fuerza temporal o espiritual, celestial o terrestre.

También se dice en el Apocalipsis [59] : «Tiene sobre su manto y sobre muslo escrito su nombre : Rey de reyes, Señor de señores.» Se dice esto sobre la humanidad [de Cristo], pues el término muslo señala una cualidad, porque la potestad espiritual tiene dominio sobre la carne.

Tercer argumento : Todo lo pusiste debajo de sus pies. Texto que el Apóstol [60] lo aplica a Cristo. Por argumentos de razón el dominio temporal es una perfección que en nada deroga el dominio espiritual ; ahora bien : nada que sea lícito debe ser negado por Cristo, luego [tiene el poder temporal]. La conclusión se prueba por aquella primera razón [62] :

---

ter, et ego mitto vos. At Pater misit filium cum utraque potestate. Item Nicolaus Papa 22 distinctio, capite *omnes*) [63] testatur quod Christus Petro eternae viae clavigero reliquit utramque potestatem. S. Thomas in secundum sententiarum [64] dicens quod Summus Pontifex quia est vicarius Christi, ex eius traditione utramque potestatem aperte tenet. Item Bonifacius VIII (*Unam Sanctam* in extravagantes) [45] docens duos gladios esse in Ecclesia, adducens : ecce duo gladii hic etc ; et id : ecce constituit te super gentes et regna ; quod dicitur de Christo, transit ad eius vicarium Papam.

Secundum principale argumentum (Mathaeus 16) [66] : quodcumque ligaveris, etc. : quem locum tractans Innocentius 3^{us} (capite *solite de majori et obedientia*) [67] dicit quaemadmodum sol praecedit cunctis astris, sic potestas Papae omnes alias excellit quaecumque insunt in terra ; ergo eius legibus tenentur omnes infideles qui habitant terram.

3.° In artibus et potestatibus ordinariis rerum, quae spectant finem principalem, imperant aliis quae sunt ad finem, uts Ethicorum dicitur [68]. Et est exemplum de militari arte et scientia practica. 35 Sed Summus Pontifex habet potestatem quae spectat super naturalem finem ad quae omnia ordinantur, ergo Summus Pontifex imperat omnibus aliis ; cum ergo potestas barbarorum sit aliqua terrenalis, ergo etc.

Confirmatur. Cum potestas alicui committitur, etiam conceditur ea quae necessaria sunt ad illum finem consequendum ; sed peccata contra legem naturalem impediunt salutem animae commissam Papae, ergo potest illa punire et removere, ut sunt peccata indiorum et turcarum. At si non redigerentur in nostram potestatem, non possent puniri, ergo.

4.° Papa potest punire blasfemias contra leges Christi, ergo etiam potest committere principi christiano commissionem ut puniantur peccata contra legem naturae. Antecedens notum est : habetur clementina unica

---

[63] *Decretum Gratiani,* I, XXII, 1 (I, 73).

[64] In librum II *Sententiarum* (*Opera Omnia,* 1872), t. VIII, p. 594.

[65] *Clementinarum,* I, I, 1 (II, 133).

[66] Mt., 16, 19.

[67] *Decretales,* I, 33, 6 (II, 196).

[68] ARISTÓTELES : *Etica,* lib. I, cap. I (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 28, p. 1).

[69] *Clementinarum V,* II, única (II, 1180).

Como me envió a Mí mi Padre, Yo os envío a vosotros. Pero el Padre envió al Hijo con las dos potestades. Santo Tomás [64] [defiende esta tesis], cuando dice que el Sumo Pontífice en cuanto que es vicario de Cristo, en virtud de su entrega claramente posee las dos potestades. Lo mismo enseña Bonifacio VIII [65] sobre las dos espadas que hay en la Iglesia, cuando aduce aquel texto : «Eh aquí que hay dos espadas», y aquel otro : «Eh aquí que te puso sobre todos los pueblos y reinos.» Lo que se dice de Cristo, pasó al Papa su vicario.

Segundo argumento principal [66] : Cuanto atares en la tierra, será atado en los cielos. Comentando este texto dice Inocencio III [67] : Como el Sol va delante de todos los astros, así la potestad del Papa aventaja a todas las otras que hay en tierra. Estarán, por tanto, obligados a obedecer sus leyes todos los infieles que habitan la tierra.

3. En las artes y potestades ordinarias de las cosas, la que toca el fin principal, manda sobre las otras que son para el fin, como dice Aristóteles [68]. Tenemos un ejemplo en el arte militar y en la ciencia práctica. Pues bien, el Sumo Pontífice tiene una potestad que procura el fin sobrenatural, al cual se ordenan todas las cosas. Luego el Sumo Pontífice manda sobre todas las otras potestades. Siendo, por tanto, la potestad de los bárbaros, una potestad terrenal [estará sujeta al Pontífice].

Se confirma este argumento. Cuando se confía a uno la potestad, se le concede también todo lo que sea necesario para conseguir aquel fin; pues bien, los pecados contra la ley natural impiden la salvación de las almas confiadas al Papa. Podrá, pues, castigarlos y alejarlos, como son los pecados de los indios y los turcos [69]. Es así que si no son sometidos a nuestro poder, no pueden ser castigados, luego [deben ser reducidos al imperio de los cristianos].

4. El Papa puede castigar las blasfemias contra las leyes de Cristo. Podrá también confiar a un príncipe cristiano la comisión de castigar los pecados contra la ley natural. El antecedente es conocido y se tiene en el

de iudaeis et sarracenis [69]. Consequentia probatur, quia maius peccatum [est] infidelitas quam blasfemia; si ergo pro minore potest, etc.

5.° Omnes infideles tenentur subdi Romano Pontifici, ergo ille potest cogere ad hoc. Antecedens probatur in extravagantibus: *Unam Sanctam* [70]: ubi dicitur esse de necessitate salutis obedire Romano Pontifici. Consequentia probatur, quia cum non est alius superior ad quem sit recursus, possum ego vi petere quod mihi debetur. Patet de principe Hispaniae, cui si debet aliquid rex galliae, potest per coactionem exigere. Cum ergo Papa non habeat superiorem, potest auxilio principis christiani cogere. Confirmatur. Si indi nollent suis prepositis obedire, possent cogi a Papa, ut illi obediant, ergo etiam ut sibi et Christo obediant. Confirmatur Lucas 14) [71]: Compelle eos intrare; quod Gregorius (Homilia 36 in Lucam) [72] et Theophilactus [73] ibidem intellexerunt de infidelibus, nam dicitur: exi in vias et sepas; nam de fidelibus iam dixerat ut comites invitarentur; ergo potest Papa compellere.

6.° Hostiensis [74] et glossa [75]: Sinagoga habuit generaliter potestatem super omnes infideles mundi; sed maiorem christianorum habet Papa in Ecclesia quam illi. Antecedens probatur (Joannes 1) [76]: princeps primus factus est. Si non loquitur ibi de facto, ergo de iure erat dominus. Etiam ecclesiasticus 10 [77]: regnum transfertur de gente in gentem, scilicet, videtur insinuare omnium infidelium potestatem suam latam esse ad sinagogam. 34v Patet ecclesiastico 44 [78] de promissione facta Abrahae. Probatur ex Augustino 23 quaestione, 7 casone *quicumque* [79]; et canone *si de rebus*) [80], ubi tradit res infidelium traditas

[70] *Clementinarum I*, I, 1 (II, 1133).
[71] Lc., 14, 23.
[72] PL., 76, 1270.
[73] TEOFILACTO: *In quatuor evangelia enarrationes, in Lucam*, cap. 14.
[74] Enrique de SEGUSIO: *In IV Decretalium librum commentaria, Rubrica: qui filii sint legitimi*, cap. 13, p. 38.
[75] *Decretales*, III, 34, 8 (II, 593).
[76] In., 1, 30.
[77] Ec., 10, 8.
[78] Ec., 44, 20-27.
[79] *Decretum Gratiani*, II, 23, 7 (I, 925).
[80] *Decretum Gratiani*, II, 23, 7 (I, 925).

derecho canónico. Se prueba la conclusión. Mayor pecado es la infidelidad que la blasfemia; luego si es posible [hacerlo] por razón del menor [pecado] [lo será también a causa del mayor].

5. Todos los infieles están obligados a ponerse debajo del Romano Pontífice, luego él puede coaccionarlos a esto. Se prueba el antecedente por una ley de las Decretales [70], donde se dice que es necesario para la salvación obedecer al Romano Pontífice. Se prueba la conclusión. No habiendo otro superior a quien recurrir, puedo yo pedir por la violencia lo que se me debe. Es claro. El rey de España puede exigir por medio de la coacción lo que le debe el rey de Francia. No teniendo, pues, el Papa un Superior, puede usar de la coacción con el auxilio del Príncipe cristiano. Confirmamos este argumento. Si los indios no quisieran obedecer a sus gobernadores, podrían ser obligados por el Papa para que obedezcan; luego también para que le obedezcan a sí mismo y a Cristo. Se confirma con el texto de San Lucas [71]: «Oblígalos a entrar.» San Gregorio [27] y Teofilacto [73] entendieron estas palabras de los infieles, pues se dice: «Sal a los caminos y a los cercados»; y de los fieles ya había dicho que fueron invitados como amigos; luego puede el Papa obligarlos.

6. Dice Enrique de Segusio [74] y la glosa [75]: La sinagoga tuvo generalmente potestad sobre todos los infieles del mundo. Pero mayor que ellos la tiene en la Iglesia el Papa de los cristianos. Se prueba el antecedente. Dice San Juan [76]: fué hecho el príncipe más importante. Si no habla allí de un hecho, al menos de derecho era señor. También dice el *Eclesiástico* [77]: el imperio pasa de unas naciones a otras; de donde parece insinuar que todo su poder sobre los infieles fué dado a la sinagoga. Está también claro por la promesa hecha a Abrahan [78]. Se prueba por el texto de San Agustín recogido en el Decreto de Graciano [79], donde dice que las cosas de los infieles fueron entregadas a los

esse fidelibus iuxta illud: labores impiorum iusti edunt [81]. Confirmatur. Ecclesia privat infideles suis dominiis, ut divus Thomas supra (quaestione 10) [82] concesit. Et de iudaeis et sarracenis [83] per titulum ex quo aliquis ad fidem convertitur materia habetur, ergo Ecclesia habet dominium in illos.

2. Haec tamen opinio falsa est omnino. Pro certa explicatione suppono ex Caietano quod tripliciter sunt infideles. Alii qui iure et facto subsunt Ecclesiae ut iudaei Romae et mauri in terris regis nostri. Alii vero de iure, sed non de facto ut constantinopolitani turcae qui vi abstulerunt ab Ecclesiae; alii qui nec de facto nec de iure subsunt, quia videlicet numquam imperio romanorum subiacerent; et hos hac ipsa ratione non possunt impeti neque compelli ratione fidei quam non susceperunt.

3. Nos igitur non agimus de infidelibus nullo modo subditis, de quibus loquitur ille titulus de iudaeis et sarracenis. Item illi sunt de facto inimici infesti, non solum fidei sed reipublicae; unde veros titulos habemus cotra illos.

De aliis 1ª conclusio: Papa ex traditione christiana nullam habet iurisdictionem temporalem, per se loquendo.

Probatur authoritate Turrecrematae (libro 2°, capite 112). Item Joannes Hugon (titulo 96 distinctione, canone *cum ad verum*) [84], glosa (10 distinctione, canone *quoniam*) [85]. S. Thomas (quaestione 66, articulo 8) [86] ubi etiam Caietanus ex prima secundae loquens ad hoc propositum. Item supra (quaestione 10, articulo 10) [87], Bernardus (2 libro de consideratione) [88] tractans de argentis et auro: non est mihi idque contorquet secundum sucesores.

Idem ipsi pontifices fatentur (capite *quoniam*, 10 distinctione) [89] olim item quidem erat idem secerdos et imperator, et in usu illorum ut

---

[81] Prov. 13.
[82] *Secunda Secundae*, quaest. 10, art. 10 (*Opera Omnia*, t. VIII, p. 91).
[83] *Clementinarum*, V, II, única (II, 1180).
[84] *Decretum Gratiani*, I, 96, 6.
[85] *Decretum Gratiani*, I, 10, 8.
[86] *Secunda Secundae*, quaest. 66, art. 8 (*Opera Omnia*, t. VIII, p. 94).
[87] *Secunda Secundae*, quaest. 10, art. 10 (*Opera Omnia*, t. VIII, p. 91).
[88] PL., 182, 448.
[89] *Decretum Gratiani*, I, 10, 8.

cristianos según aquello: «Los justos consumen los trabajos de los impíos» [81]. Se confirma. La Iglesia priva a los infieles de sus dominios, como antes concedió Santo Tomás [82]. Esta misma tesis se incluye en el título de las Decretales [83], que trata del que se convierta a la fe. La Iglesia tiene, pues, dominio sobre ellos.

2. Esta teoría es completamente falsa. Para la explicación verdadera supongo con el Cardenal Cayetano que hay tres clases de infieles: unos de derecho y de hecho están sometidos a la Iglesia, como los judíos de Roma y los moros en las tierras de nuestro Rey. Otros, en cambio, están sometidos a la Iglesia de derecho, pero no de hecho. Así, los turcos de Constantinopla, que por la violencia quitaron [estas tierras] a la Iglesia. Hay otros que ni de hecho, ni de derecho le están sujetos, porque en realidad de verdad nunca estuvieron sometidos al Imperio Romano. Por esta misma razón no se les puede atacar, ni forzar en virtud de una fe que no han recibido.

3. Nosotros no tratamos aquí de los infieles que son súbditos de alguna manera, de los cuales habla aquel título de los judíos y sarracenos. Ellos de hecho son enemigos peligrosos no solo para la fe, sino también para el Estado. Por donde tenemos verdaderos títulos para ellos.

Sea la primera conclusión sobre la otra clase de infieles: Por tradición cristiana el Papa, propiamente hablando, no tiene ninguna jurisdicción temporal.

Se prueba con la autoridad de Juan de Torquemada. Lo mismo dice Juan Hugón [84], la Glosa [85] y Santo Tomás [86]. Allí también el cardenal Cayetano, hablando a este propósito [87]. San Bernardo [88], hablando del oro y de la plata, dice: No es para mí, y lo dirigirá a sus sucesores. Esto confiesan los mismos Pontífices [89]. Dice San Cipriano: En otro tiempo una misma persona era sacerdote y emperador, y era costumbre entre

primi geniti essent sacerdotes; sed cum venturus est ad verum sacerdotem distincte sunt, quod canit divina sapientia ut haec sibi invicem indigerent. Item Nicolaus (96. distinctione, capite *cum ad verum*) [90]. Gelasius Papa [91] in epistola ad Anastasium Augustum. 36 Item *qui filii sunt legitimi* [92] et Christus canone 7 et extravagantes *Unam Santam Ecclesiam* [93] capite 7. In hoc enim capite docet quod in his quae attinent ad naturalem iurisdictionem tenet appellatio ad principem secularem; alias non esset quia si ex commissione Christi haberet, omnia esset suae jurisdictionis.

Dices: habuerunt quidem, sed traddiderunt principibus. Id est insania magna, nam si regna sibi essent, scilicet annexa esset potestas, non posset abdicare a se magis quam aliam potestatem. Ratio id suadet: Christus si hanc habuit, nunquam usus est illa, ergo illam non tradidit Papae. Auctores iidem ipsum fatentur, quia, inquiunt, non expediebat. Si ergo illi non expedibat uti, multo minus Pontifici, ergo non reliquit.

Item si esset illa potestas, papa esset verus rex; sed inauditum est ab initio scripturae tale nomen, cum Christus dicatur princeps gentium dominantium eorum. Item si quia Christus habebat iurisdictionem reliquit Papae, ergo etiam rerum omnium proprietatem sicut et ipse habet, ergo neque iurisdictionem. Item ille solum potest hoc habere de iure divino. Sed, in omni loco supra citato fit mentio spiritualis potestatis nullam mentionem de potestate temporali habetur, sed oppositum. Nam si quaedam potestas tradita est, habetur maxime Mathaeo (16, 19) [94], et Joanne (20) [95]. Ibi autem solum est mentio de spirituali potestate, quae vero claves regni coelorum designatur, et Mathaeo (18) [96] solum est mentio de potestate ligandi et solvendi, non sumendi bona. Joannes (20) [97] potestas vicario committitur non terrena, sed spiritualis;

[90] *Decretum Gratiani,* I, 96, 6.
[91] PL., 59, 41.
[92] *Decretales,* IV, 17, 7 (II, 714-716).
[93] *Extravagantes,* I, 1
[94] Mt., 16, 19.
[95] Jn., 20, 23.
[96] Mt., 18, 19.
[97] Jn., 20, 23.

ellos que los primogénitos fueran sacerdotes; pero cuando se hubo de venir al verdadero sacerdote fueron separadas estas dos funciones, lo cual canta la divina sabiduría, de modo que éstos se necesitaran mutuamente. Lo mismo dice Nicolás [90] y Gelasio Papa [91] en su carta a Anastasio Augusto. Así también en las Decretales [92]. En este capítulo sobre la excomunión dice que obliga el recurso al príncipe secular en las cosas que pertenecen a la jurisdicción [temporal]; en otras condiciones no la habría, porque todo sería de su jurisdicción si la tuviera por comisión de Cristo.

Se objetará: Sí que la tuvieron, pero la entregaron a los príncipes. Esto es una gran locura, porque si fueran suyos los reinos, es decir, si les estuviera adherida la potestad [temporal], no podría desecharla de sí más que aquella otra [espiritual]. Lo persuade la misma razón [humana]. Si tuvo Cristo esta potestad, nunca usó de ella; luego no la entregó al Papa. Los mismos autores confirman este aserto porque, dicen, no era conveniente. Si, pues, no convenía a El usar de esta potestad, mucho menos al Pontífice, luego no se la dejó. Además, si tuviera aquella potestad, el Papa sería verdadero Rey. Pero nunca ha sido oído tal nombre desde los comienzos de la Sagrada Escritura, cuando se llama a Cristo Príncipe de estos pueblos dominados.

Si porque Cristo tenía jurisdicción la dejó al Papa, le dejaría también la propiedad de todas las cosas, del modo que El mismo la tenía; luego tampoco le dejó la jurisdicción. Además, sólo El pudo tener potestad por derecho divino. Pues bien: en todos los pasajes antes citados se hace mención de la potestad espiritual sin mencionar para nada la temporal, sino todo lo contrario.

Si le fué concedida alguna potestad, consta, sobre todo, por las palabras de San Mateo [94] y San Juan [95]. Pues bien: allí solamente se hace mención de la potestad espiritual que es designda por las llaves del cielo. Y San Mateo [96] únicamente se refiere a la potestad de atar y desatar, no a la potestad de coger los bienes.

En San Juan [97] se confía al vicario la potestad, no terrena, sino espi-

igitur cum non sit argumentum aliquod, stultum est asserere. At isti concedunt quod bonorum fidelium hunc dominium, scilicet infidelium, non est conveniens, nam post Christi adventu mapostoli in suis epistolis vocant veros dominos infideles ipsos.

4. 2ª conclusio: etsi Papa haberet a Christo hoc dominium, non licebat ob ea mcausam movere bellum in barbaros.

Probatur: hoc dominium non posset illis ostendi nec probabiliter suaderi, ergo innocentes essent, ac proinde aggressor prestabit scandalum. 36v Nullo modo ergo potest aggredi tales indios, cum commissa est animarum salus.

5. 3ª conclusio: Papa habet dominium mediate temporale, quantum ad spiritualia fuerit necesse.

Probatur ex usu in Ecclesia antiquo, nam Papa solvit civiles leges contrarias legi christianae, ut patet de lege primae prescriptionis malae fidei. Item potest mutare reges propter schisma vel stoliditatem, ut non nunquam factum est, quia non posset pascere spiritualiter oves sine hoc.

Item illa testimonia supra adducta non intelliguntur de potestate temporali habente, ergo de potestate ut necessaria est ad spirituale. Item quando aliquid est necesarium ad exhibendum officium commissum, omnia ad hoc necessaria committuntur (de Officio delegati c. 10) [98], sed hoc necessarium potestati spirituali est. Item ad illum spectat tollere impedimenta regno coelorum, sed non posset. Ultimo potestas cum commissa est, supremus finis imperat inferiori, sed potestas spiritualis, etc.

6. 4.ª conclusio: Nullam potestatem habet Papa in barbaros. Patet, quia solum potestatem habet temporalem in ordine ad spiritualem, sed in illos non habet potestatem spiritualem secundum apostolum (1 corinthios, capite 5) [99]: quid mihi de his qui foris sunt iudicare. Vide locum, nam de iis qui intus sunt vos iudicate, eos enim qui foris sunt dominus iudicabit. At inquiunt: loquitur de excommunicatione; inde autem non habent potestatem excommunicandi, ergo neque iurisdictionem spiritualem, ac proinde nec temporalem; et tamen non loquitur ibi de excommunicatione, sed de quocumque iudicio; quia si solum quis intelligeret de excommunicatione, non satisfaceret petitioni illorum, cum assumeret id quod probandum erat.

---

[98] *Extravagantes communes*, I. *De officio Delegati*, cap. unicum.

[99] 1 Cor., 5, 12.

ritual; luego no habiendo ningún argumento, es una tontería afirmar esta tesis. Pero esos autores conceden que no les está bien este dominio sobre los bienes de los cristianos, es decir, este dominio de los infieles; pues después de la venida de Cristo, los apóstoles en sus cartas llaman verdaderos señores a los mismos infieles.

4. *Segunda conclusión.*—Aunque el Papa tuviera de Cristo este dominio, no era lícito empezar la guerra contra los bárbaros por esta causa.

Se prueba. No se les podría mostrar este dominio y probablemente ni convencerlos; serían, por tanto, inocentes y, en consecuencia, el agresor daría un escándalo. De ninguna manera, pues, se puede atacar a estos indios, cuando [únicamente] ha sido confiada la salvación de sus almas.

5. *Tercera conclusión.*—El Papa tiene dominio temporal indirecto, en cuanto sea necesario para las cosas espirituales.

Se prueba por el uso antiguo de la Iglesia. El Papa derogó las leyes civiles contrarias a la ley cristiana, como aparece en la ley de primera prescripción de mala fe. Puede también cambiar Reyes por razón de cisma o necedad, como hizo algunas veces; ya que sin este poder no podría apacentar espiritualmente las ovejas. Tampoco aquellos testimonios antes aducidos se entienden de que tenga potestad temporal, sino de la potestad en cuanto necesaria para las cosas espirituales. Cuando algo es necesario para desempeñar el cargo encomendado, se conceden todas las cosas necesarias para este fin [98]; ahora bien: ésta [potestad temporal] es necesaria para la potestad espiritual. También al Papa toca quitar los impedimentos que se ponen al reino de los cielos, pero no podría [si no tuviera esa potestad temporal]. Por último, cuando se entrega una potestad, el fin superior domina sobre el inferior. Ahora bien: la potestad espiritual [es superior a la potestad temporal].

6. *Cuarta conclusión.*—El Papa no tiene potestad alguna sobre los bárbaros. Es claro, porque solamente tiene potestad temporal en orden a la espiritual, y no tiene potestad espiritual sobre ellos, según el Apóstol [99]: ¿Qué a mí juzgar a los de fuera? Pero se dice: Se habla de la excomunión. De aquí [se deduce]: no tiene potestad para excomulgar, luego ni jurisdicción espiritual, y, por tanto, ni temporal. Sin embargo, no se habla allí de la excomunión, sino de cualquier clase de juicios. Porque si solamente se entendiera de la excomunión, no se cumplirían las pretensiones de aquéllos, ya que se supondría lo que debía probarse. Mas, aunque tuviera esta potestad, no puede hacerla valer por la fuerza, como

Item quia licet haberet hanc potestatem, non potest per vim exequi, ut antea ostendimus. Id summi Pontifices aprobant (capite *novit, de iudaeis*) [100], assumit Innocentius 3: spectate ad quoscumque Reges et de peccato enim corrigite. Item (capite *solite, de majori et obedientia*) [101]: ait ille luminaria esse solum in Ecclesia, non ergo extra. Item Gratianus (capite *si imperator*) [102], dicitur ideo a Papa eamdem haberet potestatem in imperatorem et principes qui fuerint Ecclesiae romanae subiecti. 37 Item videtur absurdum quod hac ratione possint cogi; verumtamen non possunt cogi ut recipiant Christum, ergo neque vicarium eius, quod est notum. Antecedens vero probatur (distinctione 45, capite *de iudaeis*) [103] cum dicam nullam vim esse inferendam. Volentes enim salvandi sunt, ut integra sit fidei iustitia.

7. *Ad primum argumentum* ex dominio Christi temporali. Antecedens non constat. Sed dubium est, an habuerit Christus dominium orbis temporale, cum ipse dixerit: quis me constituit iudicem; et: regnum meum non est de hoc mundo. Nam Christus misus est ad salutem spiritualem animarum cui non spectabat nec conducebat haec potestas. Unde quidam concedunt solum hanc scilicet temporalem potestatem inmediate, sed quia oppositum est satis probabile, ideo negatur illa consequentia; neque enim omnia quae potest Christus concesit Papae. Sed quidem ille poterat omnia sacra delere et novam institutionem regum ad libidum transferre quorum nihil Papa posset; igitur si ipse hac potestate usus non fuerit, non omnem illam vicario reliquisset.

Item Christus habuit non solum dominium, sed proprietatem omnium rerum universi, ut ait Paulus quem constituit heredem universorum; quod si hoc titulo non obtinuit, habuit merito possessionem. At Papa non habet proprietatem rerum; non ergo reliquit omnem potestatem temporalem suo vicario. Ad probationem facile est: misus est Christus non ad exsequendum dominium temporale, sed spirituale ministerium animarum ad quod mittit eius discipulos. Ad textum illum dicitur utrumque gladium habere: spiritualem inmediate, temporalem ut necessarium fuerit ad hunc. Unde ibidem dicitur gladium esse sub gladio, quia principes temporales illi subditi sunt; qui habent tempora-

---

[100] *Decretales*, II, I, 13 (II, 242-244).
[101] *Decretales*, I, 33, 6 (II, 196).
[102] *Decretum Gratiani*, I, 96, 11 (I 342).
[103] *Decretum Gratiani*, I, 45, 5 (I, 162).

indicamos antes. Aprueban esta tesis los Sumos Pontífices [100]. Inocencio III añade: Atended a toda la clase de Reyes y corregidlos en sus pecados. En otra ley de las Decretales [101] dice también que hay dos luminarias solamente en la Iglesia, no fuera. Lo mismo dice Graciano [102]: El Papa tendría el mismo poder sobre el emperador y los príncipes que hayan estado sujetos a la Iglesia romana. Parece absurdo que puedan ser coaccionados por esta razón; en realidad de verdad no pueden ser obligados a aceptar a Cristo, luego tampoco a su vicario, como es sabido. Se prueba el antecedente [103] diciendo que no se debe hacer violencia, pues se debe salvar a los que quieren, para que sea total la justicia de la fe.

7. *Solución a los argumentos.*—Al argumento primero sobre el dominio temporal de Cristo. No es cierto el antecedente. Es dudoso si tuvo Cristo el dominio temporal del orbe, habiendo dicho: ¿Quién me ha constituído en juez?, y mi reino no es de este mundo. Porque Cristo fué enviado para la salvación espiritual de las almas, al cual no tocaba ni convenía esta potestad [temporal]. Por donde algunos conceden esta potestad, sin duda temporal, inmediatamente; pero porque lo opuesto es bastante probable, negamos por esto la conclusión; y Cristo no concedió al Papa todas las cosas que eran posibles. Podía, es verdad, acabar enteramente con todos los ritos sagrados [existentes] y cambiar a su voluntad la nueva institución de los Reyes, de lo cual nada puede el Papa. Luego si él mismo no usó de esta potestad, no dejó toda ella a su vicario.

Además, Cristo no solamente tuvo el dominio, sino también la propiedad de todas las cosas del universo, como dice San Pablo. Al cual constituyó heredero de todas las cosas; y si no las obtuvo por este título, tuvo justamente la posesión. En cambio, el Papa no tiene la propiedad de las cosas; luego no dejó Cristo a su vicario toda potestad temporai. A la prueba es fácil la respuesta. No fué enviado Cristo para conseguir el dominio temporal, sino para el ministerio espiritual de las almas, para el cual envió a sus discípulos. Se dice con relación a aquel texto de que tiene las dos espadas: la espiritual, inmediatamente; la temporal, en cuanto es necesaria para ésta. Por donde se dice allí mismo que la espada

lem gladium, stringendi sunt edictis Papae, cum opus fuerit; sed spiritualem gladium inmediate producit.

Ad aliud: ecce constituit te, etc, mos est sacrae scripturae numerum plurale pro singulari ponere et e converso. Unde quia heres erat, constituit ad predicandum populo israel; dicitur super gentes, id est, gentem. 37' Hinc etiam summittur 2ª solutio, quia aliquando ponimus abstractum pro concreto, regna pro regibus. Tunc autem principales fuere reges vel dominia regna quia erant diversa. Secundo dicitur quod ad litteram intelligitur de sacerdotibus illorum (?), quibus potestas dabatur super principes illius gentis, idque sine probabilitate conveniente fatemur. Tertio loquitur in persona heredis ad Christum, ut illud Isaias 50 [104]: dominus Deus aparuit: et postea: Corpus meum dedi percucientibus; et illud [105]: ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea, etc. Eodem modo in principali loco de Christo dicit: constituit te super gentes et regna [106].

8. Ad Secundum, dicitur primo quod cum ibi traddidisset potestatem regnorum coelorum, ex consequenti potestas tantum fuit spiritualis, et cum Paulus nobis explicaverit quod Papa non habet potestatem spiritualem in extraneos, ut antea deduximus, non ergo intelligitur de omnibus hominibus; neque Innocentius hoc intendit, sed quod intelligunt de omnibus christianis etiam principibus qui attinent ad Ecclesiam. Ex quo videtur confirmari illa sententia supra posita, nam in eo loco datur Petro [107] potestas maxime; ex omnibus enim aliis solum promisio constat.

Igitur cum esse suarum ovium secundum scripturam intelligat fideles et solum animarum commissa sit cura, non attinet quidquam ad infideles, et sic agitur quod dicit Joannes 10 [108]: alias oves habeao etc. Hinc potius constat oppositum. Suas enim Christus vocat oves per quamdam

---

[104] Is., 50, 5; 50, 6.
[105] Is., 49, 6.
[106] *Decretales,* I, 33 (II, 196).
[107] Mt., 18, 18; Jn., 20, 23.
[108] In., 10, 16.

está bajo la espada, porque los príncipes temporales le están sujetos. Los que tienen la espada temporal deben ser presionados con los edictos del Papa, cuando fuera necesario; pero lleva inmediatamente la espada espiritual.

Al otro argumento: He aquí que te puso, etc., es costumbre de la Sagrada Escritura poner el singular por el plural, y lo contrario. De donde, porque era heredero, le puso para predicar al pueblo de Israel; se dice [te puso] sobre las gentes, es decir, sobre un pueblo. De aquí se deduce también la segunda solución: A veces ponemos lo abstracto por lo concreto, los reinos por los reyes. Entonces los principales fueron los reyes, o los dominios los reinos, porque eran distintos. En segundo lugar se dice que a la letra se entiende de los sacerdotes, a los cuales concedía poder sobre los príncipes de aquel pueblo, y esto lo confesamos sin gran probabilidad. En tercer lugar, habla de Cristo en la persona del heredero, según aquellas palabras de Isaías [104]: «El Señor Yavé me ha abierto los oídos»; y después: «He dado mis espaldas a los que me herían»; y aquel otro [105]: «Yo te hago luz del mundo para llevar mi salvación hasta los confines de la tierra.» Del mismo modo dice sobre Cristo en aquel pasaje principal: «Te puso sobre los pueblos y los reinos» [106].

8. Se responde al segundo argumento, primero: que, habiendo entregado allí la potestad del reino de los cielos, lógicamente la potestad fué sólo espiritual; y dando a entender San Pablo pue el Papa no tiene potestad espiritual sobre los extraños, como dedujimos antes, no se entiende, pues, de todos los hombres. Tampoco Inocencio III se propone esto, sino que lo entienden de todos los cristianos, aun los príncipes, que pertenecen a la Iglesia. Por esta interpretación parece que es confirmada aquella teoría antes expuesta, pues en aquel pasaje, sobre todo, se da a San Pedro [107] [la potestad]; en todos los otros únicamente consta la promesa. Entendiendo, pues, según la Escritura que sólo los cristianos son de sus ovejas y que solamente le haya sido confiado el cuidado de las almas, nada interesa con relación a los infieles; y así se interpreta lo que dice San Juan [108]: «Tengo otras ovejas [que no son de este

anticipationem. Sicut Joannes 10 [109] dicit quod Iesus mortuus est ut filios Dei qui erant dispersi congragaret. Tunc vero non erant filii.

9. *Ad tertium* impedimenta sumitur 2° vero modo, ut capiatur proprie pro subiectione dominari; et hoc modo non loquitur Aristoteles per annexum. Alias enim equites possunt subiicere frenarios. Alio modo sumitur metaphorice pro hoc quod est dirigere. Sicut dux primus aliorum ministrorum hoc non potest proprie imparem non cogere, sed forma factus [...] [110].

Ad confirmationem de impedimentis conceditur maior illa, sed intelligitur quod possit removere in subditis per coactionem. At vero in illis qui non subsunt quamdiu non sint nobis impedimento. Item non omnia impedimenta sunt hoc modo auferenda; cum commissa est potestas praedicandi, non est praeceptum ut armis agerent, sed relinquite Deo vindicandum; igitur propter hoc quaedam debetur removere per coactionem, alia per monitionem.

10. *Ad quartum*, quia tenentur parere Christo, ergo Papae vicario eius. Duplex est debitum, aliud virtutis, aliud iustitiae. Si sit secundo debito, quia iustitia habet vim coactivam, potest repetere suum etiam per vim. Sin autem sit debitum virtutis ut gratitudinis, scilicet nulla est potestas quae me ad hoc compellat; simile est de eleemosyna, quae est debita, sed non potest alio modo exigere.

Ratio clara est, quia finis iustitiae paratur etiam per vim, nam est aequalitas, quae si gratis fiat non opus est iudice; si tamen nollit, opus est iudice, ut qui minus habet satis accipiat ut redeat ad aequalitatem. At fines aliarum virtutum potius per violentiam impediuntur quam iuvantur eo quod debetur; qui disponit omnia suaviter, nihil exigit per vim, ut patet de charitate et gratitudine quae nunquam vi extorquebis sed impediens potius; agendum ergo est admonitione et benevolentia. Unde merito statuit sancta Synodus nullam vim esse ad credendum.

Igitur quia barbari debent ex honestate non ex iustitia, non possunt

---

[109] In., 10, 6.

[110] La tinta emborronada ha hecho ilegibles tres palabras.

redil].» Por este texto es más bien cierta la tesis contraria. Cristo las llama ovejas suyas por cierta anticipación. Como dice San Juan [109] que Jesús murió para reunir a los hijos de Dios que andaban dispersos; y entonces todavía no eran hijos.

9. En cuanto al tercer argumento, se entiende que los impedimentos son de la segunda clase, de manera que se toma propiamente el dominar por la sujeción. Aristóteles no habla de esta forma [como se ve], por el contexto. De esta manera los caballeros pueden dominar a los caballos con freno. De otra forma se toma en sentido metafórico por dirigir. Como el principal de los ministros no puede menos de coaccionar al que es inferior, pero [...] [110].

En cuanto al argumento confirmativo sobre los impedimentos, se concede la premisa mayor, pero se entiende que por medio de la coacción puede quitarlos de los súbditos. Pero, sin embargo, lo contrario [sucede] en aquellos que no son súbditos, mientras no sean impedimento [para la predicación]. Además, no se deben quitar todos los impedimentos de este modo; cuando fué concedida la facultad de predicar, no se mandó que se realizase con las armas, sino dejando a Dios la venganza. Por esta razón unos impedimentos deben ser dejados por medio de la coacción; otros, por medio de advertencias y avisos.

10. *Al cuarto argumento.*—Hay obligación de obedecer a Cristo, luego también al Papa, su vicario. Hay dos clases de obligación: una de caridad, otra de justicia. Si consiste en la segunda obligación, puede reclamar su derecho aun usando de la fuerza, porque la justicia tiene fuerza coactiva. Pero si la obligación es de caridad y agradecimiento, en realidad no hay poder alguno que me obligue a esto. Así sucede con la limosna que se debe, pero que no se puede exigir de otra manera. La razón es clara. El fin de la justicia se adquiere por medio de la fuerza, porque es una igualdad que, si se hace espontáneamente, no necesita del juez; pero si no quiere, se necesita de un juez, para que el que tiene menos reciba lo suficiente hasta volver a la igualdad. En cambio, los fines de las otras virtudes más se impiden que se ayudan por la violencia en aquello que se debe. El que dispone todas las cosas suavemente, nada exige violentamente, como aparece en la caridad y el agradecimiento, virtudes que nunca se lograrán por la violencia, sino que más bien se impedirían. Se debe obrar, por tanto, por la benevolencia

ad hoc excolendum cogi; unde patet vanum esse titulum quo aliquis pretendit uti: ut audiant evangelium.

Hinc patet ad confirmationem. Galli enim sunt subditi suo Regi secundum legem iustitiae; ideo possunt cogi ad parendum illi, cum illi petierint. Item cum domini huius gregis non repetant a nobis hoc auxilium, non est cur nos usurpemus. Sicut si rex galliae in illo casu non vocaret nos, stultum esset intromittere nos; 38ᵛ quia ergo Christus dominus nunquam hactenus hanc operam petierit, non est mirum illam offere, sed quia ipse praecepit admonitione uti.

Ad aliud de parabola [111], non est ad propositum. Ibi enim liquitur de cena, non de prandio, nam prandium est fides. Cena vero otium, quod ultimum est, post quam nihil nisi quies restat. Igitur ibi non praecepit compelli ad cenam, nisi ad prandium sint vocati. 2° etsi Gregorius [112], libro 36 et Teophilactus (Lucas 14) [113] dicant gentes esse compellendas vel compulsandas, nunquam de armorum vi somniarunt, sed hinc compulsos [esse] assumint (?) virtute miraculorum, quibus quodam modo gentiles victi veritati cedebant. Gregorius vero intelligitur [de] tribulationibus quae nos ad Deum vere cogunt.

3.° Augustinus ad Bonifacium [114] [et capite *dominium* in Inocentio], dicitur esse de hereticis intelligendum, pro hos quod dicitur sepes. Heretici enim sunt qui a communi doctrina separant se et proprias sectas constituunt; ex his nihil de barbaris qui extra sunt.

11. *Ad 5.* Si Christo domino inferrent iniurias, iam non peccarent ignorantia, sed malitia. Et haec est vera causa belli, scilicet illata iniuria.

---

[111] Lc., 14, 23.

[112] PL., 76, 1.270.

[113] TEOFILACTO: *In quatuor evangelii enarrationes, in Lucam,* cap. 14.

[114] *Decretum Gratiani,* II, 23, 7, 2 (I, 953).

y avisos usando de advertencias. Con razón estableció, pues, el Santo Sínodo que no hubiese violencia para creer. Los bárbaros no podrán ser coaccionados a cumplir esto, porque están obligados por virtud, no por justicia. Por estos principios aparece claro que es sin fundamento el título que pretenden usar: «Con el fin de que oigan el evangelio.»

De aquí aparece la respuesta al argumento que corroboraba la tesis. Los franceses están sujetos a su rey según la ley de justicia; por este motivo pueden ser obligados a obedecer, cuando ellos lo impidieren. Además, no pidiéndonos esta clase de auxilio los jefes de estos pueblos, no hay razón por la que nosotros usurpemos [este derecho]. Como si el rey de Francia, en aquel caso, no nos llamara a nosotros, sería una estupidez entrometernos. Porque Cristo Nuestro Señor hasta ahora no ha pedido esta clase de ayuda, no es de maravillar que no la prestemos. Más bien él mandó emplear la intimación y el aviso.

No viene al caso aquel otro argumento sacado de la parábola [del banquete] [111]. Se habla allí de la cena, no de almuerzo, porque almuerzo significa la fe. En cambio, la cena significa el descanso, que es lo último; después de la cual nada queda sino el reposo. No mandó, pues, en este pasaje que fueran obligados a la cena, si no habían sido llamados [antes] al almuerzo.

En segundo lugar, aunque San Gregorio [112] y Teofilacto [113] digan que se debe forzar o empujar a las gentes, nunca soñaron [que se hiciera] por la fuerza de las armas, sino que por este lado aceptan que pueden ser obligados en virtud de los milagros. Vencidos los gentiles en alguna manera por ellos, se sometían a la verdad. San Gregorio lo lo entiende de las tribulaciones que verdaderamente nos empujan a Dios.

En tercer lugar, se dice que la carta de San Agustín [114] a Bonifacio debe entenderse de los herejes, conforme a aquello que dice [con el término] cercados. Pues son los herejes los que se separan de la doctrina común y constituyen sectas propias. Entre éstos nada se dice de los bárbaros que están fuera.

11. *Al quinto argumento.*—Si infieren injurias a Cristo Nuestro Señor, no pecan ya por ignorancia, sino por malicia. Y ésta es verdadera

Et haec est vera causa belli; scilicet illata iniuria; sed quamdiu nihil tale facerent, ex ignorantia peccant, etiam si sit contra legem naturae, non ad nos spectat vindicare. 2° dicitur, quia si blasfemarent Christum aut evangelium iam agunt contra peculiarem dominum quem habemus ut hispani suum regem; ideoque eius iniurias nostrum est vindicare armis; si tamen legislatorem naturae ofendant, iam agunt contra communem dominum quem ulcisci est nobis commissum.

Tertio dico si huiusmodi iniuriae possint prohiberi per admonitionem et correctionem finalem, non possemus infidelibus punire. Quare licet barbari regem nostrum aut evangelicam veritatem blasphemassent, non possumus vi armorum contra illos esse agendum [agere], quamvis experientia esset compertum admonitionem nihil profuisse; mittendi ergo erant, ut dicunt, prudentes et pii viri qui errantes instruerent, non feri milites qui trucidarent. 39

12. *Ad* 6 de dominio Sinagogae: dicitur domina gentium, quia re vera aliquae provintiae illi erant subditae, unde loquitur per exagerationem. Ad *lum* ecclesiastici 44 [115] illa potestas oe qua loquitur non est temporalis, sed loquitur de dominio per Christum implendo; quod enim dictum est illi ut numeraret stellas, non erat signum carnalis multiplicationis, sed spiritualis ita modo. 2° dicitur, quod facta fuit Abraham in persona Christi.

Ad aliud ecclesiastici 10 [116] ita res habet quod ob defectum regum trastulit monarchiam; nihil autem inde quod translatum fuerit dominium. Ad id levithici 18 [117] quod gentes illae sunt traditae israel dicitur ibi per revelationem specialem; accipere; quandiu hispani acceperint, non possunt aggredi gallos nedum barbaros; sic enim possemus arguere quod licet occidere innocentes.

13. Ad ultimum de sarracenis, nego quod licet illos privare. Ecclesia enim non simpliter privat, sed iubet redimi in solidum. 2° quod illa lex facta est de infidelibus subditis nobis et hanc legem etiam potest facere in favorem fidei, sicut et imperator potest facere legem, ut si quis capere gallum, ideo aureis redimeretur.

---

[115] Ec., 44, 20-27.
[116] Ec. 10, 8.
[117] Lev., 18, 3.

causa de guerra, es decir, la injuria inferida. Pero cuando no hacen nada de esto, pecan por ignorancia, y aunque sea contra la ley natural, no nos toca a nosotros vengarlas. Segundo: se dice que si blasfeman de Cristo y el Evangelio, obran ya contra el propio señor que nosotros tenemos, como los españoles [tienen] a su propio rey; por lo tanto, a nosotros nos pertenece vengar con las armas sus injurias. Si, pues, ofenden al legislador de la naturaleza, obran contra el común Señor al cual se nos ha confiado que le venguemos.

Digo en tercer lugar: Si pueden impedirse esta clase de injurias por medio de la intimación y la corrección hasta el fin, no podremos castigar a los infieles. Por lo cual, aunque los bárbaros injuriasen a nuestro rey o la verdad evangélica, no podemos ir contra ellos por la fuerza de las armas, aunque sepamos ciertamente por experiencia que la intimación nada ha aprovechado. Debían ser enviados, como dicen, varones prudentes y piadosos que instruyan a los que están en el error; no se deben enviar fieros soldados que los asesinen.

12. *Al sexto argumento,* sobre el dominio de la Sinagoga.—Es llamada la Sinagoga señora de las gentes, porque, en realidad de verdad, le estaban sujetas algunas provincias. Se habla, por lo tanto, con exageración. En cuanto al primer texto del *Eclesiástico* [115], no es temporal aquella potestad de que se habla, sino solamente espiritual. En segundo lugar se dice que fué hecha esta promesa a Abraham en la persona de Cristo. Al otro texto del *Eclesiástico* [116] se interpreta que, por falta de reyes, transfirió la monarquía; no se deduce de ahí que haya sido tranferido el dominio. El texto del *Levítico* [117] se interpreta diciendo que aquellas gentes fueron entregadas a Israel y las recibieron por una revelación especial.

Mientras los españoles reciban [lo que se les debe], no pueden atacar a los franceses; cuánto menos a los bárbaros. Podríamos así argüir que es lícito matar a los inocentes.

13. En cuanto al último argumento sobre los sarracenos, niego que sea lícito privarlos [de sus dominios]. La Iglesia no los expropia sin más, sino que manda que sean indemnizados íntegramente.

En segundo lugar [se dice] que fué hecha aquella ley para los infieles que son súbditos nuestros, y también puede hacer esta ley en favor de

Tertio quod illa lex fuit condita eodem modo quo illa de uxore conversa ad fidem, quam concedit a viro discedere propter periculum recedendi; ita etiam quia infideles domini peccato essent servis recedendi a fide; sed qui tamen sunt infideles qui in malum servis intendunt, non intendit ecclesia segregare, neque uxorem a viro, sed relinquit consilium aptum ad scismata vitanda; leges ergo latae adversus sarracenos et iudeos, non sunt trahende ad infideles penitus innocentes.

14. Sed debemus alios titulos speciales videre, an suficientes sint. Primus est naturalis societatis et communicationis. Iure enim gentium datum est cuicumque posse peregrinari qua voluerit sine iniuria proximi; idque haec argumenta [sic] probant, sed non est opus testibus in re non dubia, oppositum enim esset inhumanum.

Unde si essent aliqui qui prohibeant peregrinari et crudeliter tractarent, faciunt iniuriam; sed an indi fecerint unquam iniuriam, cum sint inermes et pusilanimes, **39**[v] neque constat unquam inhumaniter tractasse, maxime quia hispani non ut peregrini sed ut invasores, nisi vocetur Alexander peregrinus. Id enim nec hispani a gallis sustinerent.

Etsi obiiciatur quod israelitae debellarunt amonitas, quia nollebant transitum concedere, ergo eodem modo, respondeo primo: constabat inter gentes confines Pharaonem inique opprimere hebreos, unde fugientibus fuit inhumanum negare hospitium; modo nihil tale est verum. 2.° miracula facta propter illum populum iam erant manifesta, ideoque resistere esset impium. 3.° Judaei nihil mali fecerant, sed pretio emebant idque illis notum erat; modo vero constat barbaris inique hispanos egisse contra aliquas nationes; unde non merito si formidare videntur.

Idem dico de commercio, quod iure gentium omnibus conceditur, sicut etiam communicatio membrorum naturale ast; siquidem id tamen fecissent hispani et resisterent, possemus bello petere; si autem nihil tale.

la fe; como también puede hacer el emperador una ley para que, si es capturado un francés, se exija la redención en oro. En tercer lugar [se dice] que fué dada aquella ley del mismo modo que aquella otra sobre la mujer que se convierte a la fe, la cual concede separarse del varón por el peligro de volver atrás; así también porque los señores que son infieles serían para los súbditos un peligro para separarse de la fe. Pero no intenta la Iglesia separar a los que son infieles que procuran el mal de los súbditos, ni a la esposa del marido, sino que da un consejo a propósito para evitar los cismas. Por lo tanto, las leyes dadas contra los sarracenos y los judíos no se deben traer para los infieles, completamente inocentes.

14. Pero debemos ver otros títulos especiales. ¿Son suficientes? El primero es el título de sociedad y comunicación natural. Por derecho de gentes se ha dado a todo hombre poder viajar por donde quiera sin injuria del prójimo. La tesis se prueba con muchos argumentos, pero no son necesarios testigos en cosa que no es dudosa. Lo contrario sería inhumano.

Por lo tanto, si hubiera algunos que impidieran viajar y dieran un trato inhumano, hacen una injuria. Pero qué, ¿los indios han inferido alguna vez injurias siendo como son pusilánimes y están desarmados? No es cierto que se hayan portado alguna vez inhumanamente, sobre todo porque los españoles no se han presentado como transeúntes, sino como invasores, a no ser que se llame a Alejandro transeúnte; tampoco los españoles tolerarían esto a los franceses.

Aunque se objete que los israelitas hicieron la guerra a los amonitas porque no querían conceder paso libre, luego del mismo modo [los indios]. Se responde primero: Sabían los pueblos vecinos que Faraón oprimía inicuamente a los hebreos; por lo tanto, fué inhumano negar hospitalidad a los que huían. Ahora nada de esto es verdad. En segundo lugar, eran conocidos los milagros que habían sido hechos por causa de aquel pueblo; por este motivo sería impío poner resistencia. En tercer lugar, los judíos nada hacían de malo, sino que compraban por su precio y esto lo conocían ellos. Ahora, en cambio, consta a los bárbaros que los españoles han obrado injustamente contra algunas naciones. No es, pues, extraño si parece que tienen miedo.

Dígase lo mismo del comercio que se concede a todos por derecho de gentes, como es también natural la comunicación entre los miembros. Si en verdad hubieran hecho esto los españoles y ofrecieran resistencia

Secundus titulus est praedicatio evangelii aut praedicatorum auxilium. Respondetur : si tota multitudo impedire praedicationem Evangelii, nullus esset modo titulus ad eggrediendum. Ratio tamen eadem esset, quia audire dicitur esse liberum, neque alia via magis est repugnas, quam per vim cogere ubi requiritur pura affectio.

Dico secundo : quia verisimile est aliquos e populo velle audire et impediuntur a tyrannis; licet bello petere, non ratione evangelii, sed in defensionem innocentum. Et sto id esset licitum, nullo modo expedirent ut patet respiciendo quod quae res tunc conveniunt. Id patet ex missione Christi : ait enim : mitto vos sicut agnos inter lupos; non ut lupos inter agnos.

Tertius titulus : si quis tyrannus conatur impedire fidem susceptam vel suscipiendam, absque dubio esset sufficiens.

Quartus titulus, tyrannides principis, etiam de his iam dictum est quod valet.

Quintus titulus est voluntaria electio. Si convenirent plerique illorum ad eligendum imperatorem sibi in regen ; sed respiciendum esset quod voluntaria et non coacta sit electio. 40ᵛ

Sextus titulus est opem ferre iustitiae; unde si duo gerant bellum, licet partes iustitiae tueri et de illorum consensu accipere.

15. Reliquum est quid de iam captis agendum est. Respondetur : postquam novo adoriri nunquam licet; unde 1.ª conclusio est quod qualiscumque inde ad nos opes atulit, est in malo statu.

2.ª conclusio : quilibet christianus habens apud indos servos, nisi speciali titulo emerit a vero domino, est in malo statu. 3.ª conclusio : iure potest papa tradere principatum principi christiano, et id maxime convenit imperatori, quia verisimile est quod si in sua disponere relinqueretur, recederent ut sunt homines varii ; unde iusto titulo modo possidet.

4.ª conclusio : iam habitis licet imponere tributa, sicut hispanis quos vehementiore iure possidet; aliud enim esset iniquum.

[los indios], podríamos exigirlo con la guerra; si no hicieran nada de estas cosas [no podríamos hacer la guerra].

Segundo título.—El segundo título es la predicación del evangelio o el auxilio de los predicadores. Se responde: Si todo el pueblo se opusiera a la predicación del evangelio, no habría ahora ningún título para atacarlos. La razón sería la misma. Se dice que es libre el oír [el evangelio]; y no hay otro camino más opuesto que obligar por la fuerza, cuando se requiere una pura afección de ánimo. Digo en segundo lugar: Es probable que algunos del pueblo quisieran oír y son estorbados por los tiranos. Se puede reclamar por la guerra, no por razón de evangelio, sino en defensa de los inocentes. Y concedamos que sea esto lícito; de ninguna manera sería conveniente, como aparece mirando las cosas que entonces convienen. Este principio es claro por la misión de Cristo, pues dice: «He aquí que os envío como corderos entre lobos, no como lobos entre corderos.»

Título tercero.—Si algún tirano procura poner obstáculos a la fe que se ha recibido o se debe recibir, sin duda sería causa suficiente [de guerra].

Título cuarto.—La tiranía del príncipe. Aun sobre estos [infieles] ya se ha dicho que vale [este título].

Título quinto.—El quinto título es la elección voluntaria. Si muchos de ellos se pusieran de acuerdo para elegir al emperador por rey suyo; pero hay que tener cuidado de que la elección sea voluntaria y no obligada.

Título sexto.—El sexto título es prestar ayuda a la justicia. Por donde si dos [príncipes] se hacen la guerra, es lícito defender al bando que lucha por la justicia, y con su consentimiento aceptar [un territorio].

Queda por decir qué se debe aceptar de las cosas ya cogidas. Es la respuesta: No es lícito después atacar de nuevo. Así que la primera conclusión es que todo aquel que haya traído riquezas de allí [las Indias] a nosotros [a España], está en mal estado [de salvación].

Segunda conclusión: Todo cristiano que tenga esclavos entre los indios, si no es que los ha comprado de su señor en virtud de un título especial, está en mal estado.

Tercera conclusión: El Papa tiene derecho para entregar el principado al príncipe cristiano, porque muy probablemente si se les dejase disponer de sus cosas abandonarían todo, porque son hombres inconstantes. Lógicamente por este título posee [el emperador las Indias].

Cuarta conclusión: Es lícito imponer tributos a los que tiene ya [bajo su poder], como a los españoles que posee con derecho más fuerte.

5.ª conclusio : Si politica nostra est illis conveniens, tenetur princeps iure gubernationis illam inducere ut v. g. si esset expediens monetam esse, non potest vetare ut fiat, unde patet quod ministri regum, si ministrant illorum utilitatem possunt stipendia excipere; si tamen illa utantur ad propriam vel principis utilitatem, non potest accipere; sic esset iniquum in hoc oppido compellere cives ut edeficent domum regiam; et haec sit utilis regula.

Tandem sive habeamus verum titulum sive non, cavendum est maxime ne nomen domini per nos blasphemetur, ita ut scandalum pusillorum propter nostram causam permitteretur; ideoque licet omnes simul titulos habeamus, tamen non possunt cum scandalo gubernari.

Hactenus de materia indiorum.

Lo contrario sería injusto. Si les conviene nuestra forma de gobernar, está obligado a introducirla el príncipe por el derecho a ser bien gobernados. Por ejemplo, si les conviniera tener moneda, no se les puede prohibir que se haga. Por lo dicho está claro que los ministros de los reyes pueden recoger tributos, si sirven a la utilidad de los indios; pero no pueden aceptarlos, si los emplean en utilidad propia o del príncipe. Asi sería injusto forzar a los ciudadanos de esta ciudad a edificar un palacio real. Sea ésta una norma provechosa.

En fin, tengamos verdadero título o no lo tengamos, hay que tener mucho cuidado que no sea blasfemado el nombre del Señor por nuestra causa, de tal manera que se permita el escándalo de los pequeños por causa de nuestra conducta.

Por lo tanto, aunque tengamos todos los títulos al mismo tiempo, sin embargo, no pueden ser gobernados con escándalo.

Hasta quí la materia sobre los indios.

DIEGO DE COVARRUBIAS
(1512-1577)

I. *Maestro de Salamanca*

Diego de Covarrubias es el jurista más genial que formó la Universidad de Salamanca. Nuevos documentos autógrafos y todavía inéditos permiten trazar con exactitud la trayectoria de sus estudios y magisterio universitario [1].

En octubre de 1522, cumplidos ya los diez años, empezaba en Salamanca sus estudios de Humanidades. Los maestros Arias Barbosa, Fernando Núñez de Guzmán, Alfonso de Almofara, Nicolás Cleynaerts y León de Castro despertaron sus ambiciones para la filología y el humanismo renacentista. Durante cinco años se dedicó íntegramente al estudio de la literatura clásica, que manejó diestramente en todas sus obras jurídicas. Sebastián de Orozco afirmaba que leyó todos los doctores latinos y griegos. Aún hoy día nos sorprenden las setenta y cinco obras griegas y otras tantas latinas que integraban su biblioteca particular y que dejó anotadas marginalmente de su puño y letra [2].

---

[1] Diego de Covarrubias nos suministra datos sobre su vida en las introducciones y dedicatorias que él mismo ponía a sus obras. Todos estos datos fueron recogidos en su autobiografía, que, según Pedro Mártir Rizo (*Historia de la muy noble y leal ciudad de Cuenca,* Madrid, 1629, págs. 194-196), se conservaba en el Colegio Mayor de San Salvador de la Universidad de Salamanca y que él publicó por primera vez. Recientemente hemos encontrado (Biblioteca Nacional de Madrid, manuscrito 2.668, fol. 595) una carta inédita de Sebastián de Covarrubias y Orozco, fechada en Cuenca el 13 de mayo de 1594, en la que se responde al Rey que había pedido datos sobre la vida de Diego de Covarrubias. Hemos podido completar estos datos con las notas autógrafas que el mismo maestro ponía a sus lecturas todavía inéditas, en especial en los discursos que compuso para solicitar el grado de Licenciado y Doctor.

[2] Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 4.404, fol. 299.

En 1527 ingresaba en la Facultad de Derecho canónico. Fueron sus profesores Francisco Alvarez de Tapia, Juan de la Puebla, Francisco de Montalvo y Antonio de Benavente. Tuvo por maestros a Martín de Azpilcueta y Diego Alava Esquivel. El doctor Antonio de Montemayor le dirigió en los estudios para obtener el título de bachiller en Cánones. En la Facultad de Leyes estudió con los catedráticos Antonio Gómez, Pedro de Peralta y Gaspar de Montoya. Bajo la dirección de Alvaro de Paz alcanzó el grado de bachiller.

En 1534, Diego de Covarrubias era bachiller en Leyes y en Derecho canónico. Se dedicó entonces a especializarse en ciencias jurídicas. Tomó contacto con todos los grandes maestros de la antigüedad y la Edad Media. No hubo libro jurídico importante que no estudiara a fondo. Le preocuparon más bien todas las obras maestras que había creado el renacimiento jurídico. Estaba atento siempre a la nueva teoría y al nuevo sistema.

En este período completó su formación jurídica y humanística con el estudio de la teología. Asistía a las clases de Francisco de Vitoria y Domingo de Soto. Estos maestros ejercieron sobre Covarrubias una influencia decisiva. Conocía perfectamente todas sus lecturas privadas de clase y sus relecciones públicas. Durante su magisterio en la Universidad de Salamanca, las manejaba constantemente, y a ellas se remitía con frecuencia en problemas morales. Citaba la página y la cuestión, lo que demuestra que conservaba una colección de aquellas lecturas inéditas. Francisco de Vitoria llegó a ser para Covarrubias el auténtico *maestro,* cuando pbblicamente exponía sus famosas teorías sobre derecho público y privado.

El 2 de julio de 1538 ganaba por oposición una beca en el Colegio Mayor de San Salvador, donde daba clases privadas desde 1534. Solicitaba licencia para enseñar públicamente, y en agosto empezaba sus clases de Derecho canónico para sustituir al catedrático Francisco de Vello. A fines del año obtenía el título de la Licenciatura en la Facultad de Cánones [3]. Su lección pública versó sobre la verdad del juramento. Modelo de erudición jurídica y equilibrio humano es un índice de su cultura y formación prodigiosa. Durante dos años regentó la cátedra como sustituto, comentando textos de los seis libros de las Decretales, que ha dejado anotadas mes por mes, año por año, en sus obras inéditas.

---

[3] Biblioteca de la Universidad de Salamanca, Registro de Licenciamientos (1538-1543) (A. U. S./791), fol. 24.

El 9 de febrero de 1539, Covarrubias creyó vivir uno de los momentos más trascendentales de su carrera universitaria. Ante el claustro de profesores y maestros solicitó el grado de doctor en un brillante discurso. Expuso sus méritos universitarios para superar las dificultades que se oponían a su juventud. Subrayaba sus constantes esfuerzos por escalar aquel honor supremo. Hacía votos públicamente de consagrar por completo su vida al servicio de la ciencia y de España.

Su tesis doctoral tuvo por tema la nobleza de las letras y de las armas. Su defensa pública fué apoteótica. El discurso significó un canto a la cultura. No son las armas, decía, las que forjan los imperios. Son, más bien, la sabiduría y las letras las que crean y defienden la grandeza de los pueblos. Covarrubias proclamaba solemnemente el significado de la Universidad salmantina en la España imperial. «Emporio de todas las letras y todas las artes, ha hecho inmortal el nombre de España. Sus profesores, como otras águilas imperiales, han llevado la gloria de España hasta los confines de la tierra.» Terminaba su discurso como la conclusión de una dialéctica severa : «De la Universidad de Salamanca han salido generaciones de maestros y esclarecidos juristas que han conquistado más fama para España que si hubieran libertado con las armas la patria esclavizada por los moros.» Diego de Covarrubias decidía la polémica entre las letras y las armas.

Reflejaba perfectamente su ideal, porque él concebía el magisterio universitario como una milicia al servicio de la verdad. Diego de Covarrubias entraba en el templo de Minerva. Era el premio de casi veinte años dedicados íntegramente al estudio de la Universidad de Salamanca. ¡ Así se formaban aquellos maestros de la España Imperial ! [4].

Firmó la oposición para la cátedra de Derecho canónico que dejaba Francisco de Vello. Sus lecturas públicas fueron magistrales. Se sentía al humanista, al filósofo, al jurista y al teólogo. Covarrubias era ya un verdadero maestro. Por 131 votos de exceso, dice él mismo, el día 23 de diciembre de 1540 ganó la cátedra de Cánones que debía explicarse a las once de la mañana. Ejerció su magisterio como un sacerdocio, totalmente consagrado a sus discípulos. Cíclicamente fué exponiendo los seis libros de las Decretales, algunos textos del Decreto, las Clementinas, el Sexto y las reglas del derecho.

A través de ellas elaboró todos los problemas jurídicos y políticos de

---

[4] Biblioteca de la Universidad de Salamanca (A. U. S./791), fol. 27.

su tiempo. Intentaba forjar un criterio, formar hombres al servicio de la Patria y de la Iglesia.

Sus discípulos, que llenaban sus clases, oyeron con entusiasmo sus lecciones y recogieron y conservaron sus lecturas. Todavía podemos recorrer mes por mes, año por año, a través de aquellos manuscritos autógrafos, el pensamiento que formó aquella generación llamada a dirigir los destinos del mundo.

Diego de Covarrubias, en 1547 había llegado a plena madurez intelectual; era uno de los maestros más significativos de la Universidad salmantina. Nombrado miembro de la Comisión para decidir sobre el libro de Sepúlveda, estudió detenidamente el texto del *Demócrates Segundo* que había sido enviado a la Universidad por el Consejo de Castilla. En los primeros meses de 1548—entre la primera y segunda sesión—tuvo públicamente sus lecturas acerca del problema indiano. Sobre ellas seguramente construyó su dictamen. Es un documento decisivo en la historia de la polémica.

Covarrubias estimaba a Sepúlveda, al que tributaba grandes elogios. Elijamos uno de los testimonios de sus obras impresas: «Vir quidam Graece et latine apprime doctus, et omni genere scentiarum, quoad humanam et divinam philosophiam insigniter eruditus» [5].

Pudo relacionarse con él, cuando Sepúlveda asistió en 1534 en Salamanca al enlace entre Felipe II e Isabel de Portugal, hecho trascendental al que Covarrubias dedica una nota en sus lecturas. No puede dudarse que volvió a tratar con el humanista cuando dialogó en Salamanca con algunos teólogos acerca de la impresión del *Demócrates*.

El maestro tributa reconocidas alabanzas a Sepúlveda a través de todo el documento y acepta sus opiniones y aun remite a él en problemas fundamentales de la controversia indiana. Mas en el punto central, *el dogma aristotélico,* Diego de Covarrubias es un decidido adversario. El maestro de Salamanca construyó la tesis de la libertad para refutar el libro cuyo examen le había encargado la Universidad. ¿Cuál fué su aportación al problema indiano?

II. *El documento sobre la conquista de América*

1. Hemos encontrado últimamente varias obras inéditas de Diego de Covarrubias y Leyva. Forman todas ellas cinco tomos en folio, autó-

[5] *Variarum Resolutionum,* lib. IV, cap. 1, n. 12.

grafas y numeradas, que recogen sus intervenciones públicas cuando estudiante, y sus lecturas en la cátedra, primero como sustituto y después como numerario; incluye además el último tomo el borrador de las obras que compuso en Granada. A este período corresponden también las abundantes notas marginales a las lecturas salmantinas con el objeto formal de prepararlas para la imprenta.

La mayor parte de estas obras fueron apareciendo ligeramente modificadas en el período que dedicó a la revisión de sus manuscritos y que corresponde a los años en que fué oidor de la Real Cancillería de Granada. Así pudo encabezar todos sus tomos con esta advertencia autógrafa y firmada de su puño y letra: «No se ha de imprimir cosa alguna de este volumen, porque no está por orden lo en él contenido ni de grado al cabo ni expositivo, y lo más está en mis obras impresas» [6].

Estos volúmenes formaban parte de su biblioteca particular de Segovia, como consta por el catálogo que hizo su hermano Antonio de Covarrubias a petición de Felipe II [7]. En su testamento dispuso que todos estos volúmenes, con los demás que componían su rica librería, pasaran al Colegio Mayor de Oviedo de la ciudad de Salamanca. Así lo comunicaba su albacea en carta de 10 de noviembre de 1577 dirigida al rey [8]. En el Colegio Mayor fueron colocados estos libros en el cajón segundo y se los señaló con la signatura número 7. Por orden de Carlos III, las bibliotecas de los Colegios Mayores de Salamanca fueron trasladadas a Madrid [9], y estos volúmenes fueron a parar a la biblioteca del Palacio Real, donde se encontraban actualmente con las signaturas 1.079, 1.080, 1.081, 1.082 y 1.084. Ultimamente, por una orden del Jefe del Estado, la Universidad de Salamanca ha vuelto a recuperar esta rica herencia.

2. El volumen quinto (sig. 1.084) empieza con las explicaciones tenidas en Salamanca el curso 1547-1548 sobre el libro sexto de las reglas del Derecho, como está anotado en el folio tercero. En el folio 19 da comienzo a la regla titulada *Peccatum* de las Decretales. Las explicaciones de esta regla terminan con varias lecturas dedicadas a la conquista

---

[6] En los cinco tomos sustancialmente aparece la misma inscripción, pues a veces, conservando siempre el sentido, cambia un poco la forma.

[7] Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 4.404, fol. 388.

[8] Madrid, Bibl. Nac., ms. 4.404, fol. 388.

[9] Madrid, Bibl. Nac., ms. 4.404, fol. 299.

de América. En el índice general se decía: «De belli justitia et maxime adversus indos, vide aliqua fol. 38.»

En su redacción primitiva el tema abarca sólo del folio 38 al 43. La letra es clara y perfecta y de puño del mismo Covarrubias, como consta por su firma, que estampa al final de todos los tratados y las advertencias marginales redactadas siempre en primera persona. En los márgenes anota las citas bibliográficas y los títulos principales del texto. Sin duda esta primera grafía representa el original que el mismo maestro llevaba en sus cartapacios para las lecciones de clase. Con tinta más negra y letra nerviosa, el mismo autor añadió después abundantes notas y multitud de incisos que ampliaban textos y presentaba nuevos argumentos.

Así aparecen los márgenes totalmente apretados y aun el interlineado inicial; las amplificaciones han sido a veces tan numerosas que, a pesar de las frecuentes abreviaturas y la letra en miniatura, el texto ha desbordado los folios primitivos para ocupar dos folios que habían quedado libres en las primeras páginas del volumen. Este fué siempre el proceso que siguió Covarrubias cuando preparaba sus apuntes para la imprenta. No llegó a darle forma definitiva como hizo con otras lecturas que aparecen en el manuscrito. Ahora sólo señalamos el hecho. A la imprenta llegaron los principios generales, y en los capítulos 9 al 11 de la relección *Peccatum,* publicada en 1554, volcó la tesis depurada de todo fenómeno histórico. ¿Cómo logró realizarse la síntesis teórica? ¿Por qué prescindió del hecho que le había dado origen?

3. El manuscrito se inicia con estas palabras que sirven de título: «De Justitia belli adversus indos plurimum solent adduci: sed aliquot breviter tractare libet.» En la composición del documento pueden distinguirse dos partes perfectamente diferenciadas. Los folios 38 y 39, con abundantes notas abreviadas en los márgenes, convertidas en diez páginas, significa una introducción que trata de perfilar el concepto y naturaleza de la libertad: «Est sane praemittendum omnes homines natura liberos esse» [10].

Sobre los textos del *Digesto* [11] y las *Instituciones* [12] llega a las glosas de Bártolo de Sassoferrato [13] y Angelo de Ubaldis[14], que definen el ambiente intelectual de Europa. Diego de Covarrubias refuta la tesis

---

[10] Fol. 38.

[11] I, I, 4; I, I, 5; I, III, 4; XII, VI, 64.

[12] I, I, 2; I, I, 11; I, III, 2.

[13] *In Secundam Digesti veteris partem. Tit. de conditione indebiti,* lex 1, n. 2.

[14] *In primam atque Secundam Digesti veteris partem.* I, I, 4.

con textos de San Agustín [15], Conrado Summerhart [16] y Fortunio García de Ercilla [17]. La tesis de la libertad busca fundamentos filosóficos en el Derecho romano, la filosofía griega y la Sagrada Escritura. Los textos de Santo Tomás [18] y Juan de Torquemada [19] dan la base teológica.

En ocho títulos numerados contra otros ocho argumentos que se suceden y superan, descubre Covarrubias el origen histórico de la esclavitud y su conciliación con la libertad natural del hombre a través de la filosofía agustiniana de la historia.

La segunda parte de la introducción abarca el problema más decisivo: «Sunt alii servi natura, nempe hi qui sunt minus sapientes minus perfecti: qui quidem natura ipsa sapientibus subditi sunt: et indigent ut ab eis regantur» [20]. Expone la tesis de Aristóteles [20], que confirma con textos de Cicerón [22], San Agustín [23], Platón [24], Claudio Cottereau [25] y Juan de Torquemada [26]. Con referencias a obras de Torquemada [27] y Juan Didroens [28], define la naturaleza de esta servidumbre. La introducción ha preparado el camino para la valoración jurídica de la conquista.

La segunda parte empieza ya en el folio 39 y llega hasta el folio 43, anotados con abundantes incisos marginales que desbordan los folios iniciales, que se convierten en veinte páginas. Recoge en ella los ocho títulos posibles que entonces se esgrimían en el problema indiano. Todos ellos van anotados marginalmente con letra fuerte y llamativa.

El título primero centra toda la tesis. Denuncia evidentemente la antítesis sepulvedana que intenta refutar. Está formulada con estas palabras: «Est tamen dubium an ratione hujus naturalis servitutis possit bellum inferri his qui natura servi sunt ab his qui prudentia et sapientia

---

[15] *De Civitate Dei*, lib. 19, cap. 15.
[16] *De contratibus*, quaest. 10.
[17] Commentarium in titulum *De Justitia et Jure*. 1. Manumissiones.
[18] *Summa Theologica. Prima Secundae*, quaest. 94.
[19] *In Gratiani Decretorum Primam commentarii*, I, I, 11.
[20] Fol. 39.
[21] *Politica*, lib. VII, cap. 14.
[22] *Paradoxa*, 5.
[23] *De Genesi contra Manichaeum*, lib. I, cap. 18-19.
[24] *De Legibus*, lib. III.
[25] *De jure et privilegiis militum*, pp. 313-318.
[26] *In Decretum Gratiani*, I, I, 4.
[27] *In Decretum Gratiani*, I, I, 4.
[28] *De Libertate christiana*, I, 1.

male institutas respublicas ad cultiorem utilioremque vivendi rationem dirigere : idque ipsi recusent» [29]. Covarrubias traduce las fórmulas exactas de Aristóteles. La crítica es filosófica y netamente personal.

La tesis revela los principios que recoge de Juan de Palacios Rubios [30] y Fernando de Loaces [31]. En más de ciento cuarenta citas de juristas y teólogos, Diego de Covarrubias volcó el torrente del saber político, que, siempre progresivo y evolutivo, llegó a crear la tesis de la libertad. Esta era su función histórica y para esto escribía en aquellos momentos de reacción imperialista.

Su construcción era, ante todo, una réplica a la tesis de Sepúlveda. Por esa causa los otros títulos le interesaron muy poco, si no era el poder universal del Papado para llegar a la interpretación de las bulas alejandrinas. Aquí volvió otra vez a descubrirse su construcción gigantesca al perfilar los métodos justamente utilizados por la Iglesia para su misión de salvación y catolicidad.

Toda la teología escolástica, que arranca de Santo Tomás y llega a su esplendor en Francisco de Vitoria, volvió a revivir para definir con exactitud unos conceptos que Juan Ginés de Sepúlveda había puesto al servicio de la política. El título de la defensa de los inocentes volvió a exponerse con amplitud. Los demás aparecen sólo esquemáticamente. Covarrubias hacía un paralelismo entre Sepúlveda y Vitoria. Buscaba una conciliación, una tesis de equilibrio sin rozar el Dogma, ni exasperar la política. Por eso no tuvo inconveniente en condenar como inválido el primer título de Francisco de Vitoria : *La comunicación y el comercio de los españoles en las Indias.*

El documento de Diego de Covarrubias es decisivo en la historia de la polémica. En el momento para el que escribía supone una revolución. ¿Cuál fué la aportación de este documento al problema indiano?

III. *La tesis de la libertad*

Diego de Covarrubias elaboró la tesis de la libertad contra el dogma aristotélico, que sirvió de fundamento a Ginés de Sepúlveda para su

[29] Fol. 39.

[30] Libellus de insulis occeanis quas vulgus indias appellant (Madrid, Biblioteca Nacional, ms. 17.641).

[31] Perutilis et singularis quaestio seu tractatus super nova paganorum regni Valentiae conversione (Valentiae, 1525).

teoría imperialista [32]. Exactamente la mitad del manuscrito está dirigida a demostrar esta doctrina.

Formula el principio básico del sistema. Todos los hombres son libres por naturaleza, no son esclavos [33]. ¿ No era contradecir la realidad de la historia? La esclavitud era un hecho en el siglo XVI y el mismo Covarrubias no podía menos de admitir su justicia. ¿ Cómo conciliar, historia y naturaleza? El maestro de Salamanca dió un paso gigante. El esfuerzo crítico de su dialéctica jurídica creó las fórmulas que iban a incorporarse definitivamente en la evolución del pensamiento europeo.

Su punto de partida son los textos tradicionales del *Digesto* [34] y las *Instituciones* [35], que definen el clima intelectual de la Europa renacentista. La esclavitud, decía Ulpiano [36], es un fenómeno histórico; ha sido introducida por derecho de gentes. Aristóteles [37] descubría su justicia en el hecho de las guerras. La esclavitud históricamente era justa. Pero los hombres naturalmente son libres.

Covarrubias acude a la literatura clásica. Decía es siervo Estófilo en la Aulularia de Plauto «Omnes natura parit liberos et omnes libertati natura student». Era la tesis de Macrobio [38]. Florentino y Ulpiano defendían el mismo principio [39]. Más bien significaba el dogma del cristianismo. Arrancó el epígrafe de las obras de San Basilio[40] : «A ningún hombre ha hecho esclavo la naturaleza.»

La esclavitud había sido introducida, por tanto, contra el derecho natural. ¿ Cómo era posible, entonces, esa colisión de derechos? Para los textos de las *Instituciones* no podía existir conciliación alguna. Si otras leyes del *Digesto* y las *Instituciones*—y el maestro las enumeraba una por una—afirman que el derecho natural es inmutable, ¿ cómo podía ser derogado por el derecho de gentes? El problema quedaba claramente planteado. Era la metafísica jurídica de la libertad.

2. Diego de Covarrubias somete a un análisis crítico las distintas

---

[32] *Democrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), p. 22.

[33] Fol. 38.

[34] I, I, 4; I, I, 5; I, V, 4.

[35] I, I, 2.

[36] *Digesto*, I, I, 4.

[37] *Politica*, lib. 1, cap. 4.

[38] Aurelio TEODOSIO MACROBIO: *Saturnalium libri VII* (Lugduni, 1538), lib. I, cap. 11.

[39] *Digetso*, I, I, 4; 1, V, 4.

[40] *Liber de Spiritu Sancto* (PG. 32, 159).

teorías que habían interpretado los textos romanos. Accurse [41] defendía que el derecho natural es inmutable en cuanto forma un todo, pero que puede ser derogado por el derecho de gentes positivo en alguna de sus partes. Más bien diríamos que el derecho natural es inmutable en cuanto sistema, pero puede cambiar y aun desaparecer en alguno de los principios que lo integran. Empieza el proceso analítico.

¿En qué consistía esa parte derogable? ¿No formaba un principio de derecho natural? Entonces la disyuntiva no plantearía ningún problema. Pero ¿supone Accurse que la libertad del hombre es un postulado del derecho natural? La solución es definitiva. No puede ser derogado por el derecho humano [42]. Porque lo que una vez ha sido específicamente instituído por la misma naturaleza, de ninguna manera puede ser negado por ninguno de los derechos positivos.

Diego de Covarrubias descubre la jerarquía de las leyes. La ley natural es superior a todas las leyes humanas y no puede ser derogada por ninguna de ellas. Es la cumbre de toda regulación jurídica, en la que todo derecho encuentra su fundamento, su última validez histórica. Es inválido todo derecho humano que envuelva contradicción con alguno de los principios del derecho natural. Ni históricamente puede existir razón suficiente para cambiar unas leyes del derecho natural. Aparecerán, sí, elementos para una mejor interpretación histórica de sus principios, pero nunca para su derogación o anulación. Quedaba sin base la tesis fundamental que dominaba el renacimiento jurídico y que Juan de Orozco representaba en España [43].

La crisis evolucionaba. Bártolo de Sassoferrato [44] había distinguido un derecho natural primario y un derecho natural secundario que identificaba con el derecho de gentes. Sería tanto como decir que un derecho natural podía ser derogado por otro derecho natural. Era la tesis de Angelo de Ubaldis [45] y Paulo de Castro [46].

Covarrubias descubre el sofisma. Penetra otra vez en la misma esencia del derecho. Llama derecho natural a todo aquello que es denunciado por la razón humana. Y concluye: Es totalmente inválido todo lo esta-

---

[41] *Corpus Juris Civilis Justinianei*, I, I, 4.

[42] Fol. 38.

[43] *Ad responsa prudentum commentaria*, l. *manumissiones*, n. 13.

[44] *Commentaria* (Augustae Taurinorum, 1589), lib. 49, tit. 15, l. 24, n. 16.

[45] *In Primam atque Secundam Digesti veteris partem commentaria*, I, I, 4.

[46] *In Primam Digesti Partem commentaria* (Lugduni, 1581), lib. XII, tit. VI, l. 64.



Lámina III.—Diego de Covarrubias.

Retrato pintado por el Greco (Toledo, casa del Greco)

blecido contra la razón natural, aunque haya sido determinado por el mismo soberano. El voluntarismo quedaba proscrito. El derecho no encuentra validez en la voluntad del príncipe y porque el príncipe lo manda; sólo en la razón de justicia encuentra legitimación.

Además, el derecho natural es único. Se revelaba contra la dicotomía jurídica en Bártolo de Sassoferrato, que dominaba en muchos juristas del renacimiento. El maestro de Salamanca no hacía más que seguir la tesis formulada por Fortunio García de Ercilla [47], que iba a servir después de base para la gran arquitectura de Fernando de Mendoza [48] contra Vázquez de Menchaca. Aunque pueda existir una distinción en la aparición histórica del derecho natural, no es posible que por eso sea derogado por ninguna otra clase de derecho. La tesis de Arias Pinelo [49] y Manuel Suárez [50] tenía ya sus fórmulas exactas. ¿Cómo resolver la antinomia?

2. Después de esta introducción crítica que enfrentaba a Covarrubias con los principales juristas de su tiempo, construye una tesis profundamente personal. Con elementos de la teología escolástica, que Vitoria había vitalizado en Salamanca y conocía perfectamente Covarrubias, descubre la síntesis entre naturaleza y convención a través de la historia. Sienta el primer principio filosófico para la teoría de la colonización de España en América.

El principio de la libertad natural es inconmovible [51]. Por derecho natural, todos los hombres nacen igualmente libres. En la primera edad del mundo, cuando el género humano se regía por sola la ley natural, los hombres gozaban de esta libertad. Todos vivían completamente libres. Pero aparece la historia. Abusando de su libertad, los hombres perturban el orden. Aumenta la maldad del género humano. Para conservar la justicia fué necesaria la propiedad privada de las cosas que eran comunes. Por consentimiento de todas las gentes fueron introducidas las guerras para reprimir la injusticia y castigar a los malvados. La razón impuso la esclavitud de los prisioneros como único medio de

---

[47] *Commentarium in titulum de Justitia et Jure.* 1. *Manumissiones.*

[48] *Disputationes Juris Civilis in difficiliores leges ff. de Pactis libri tres,* lib. III, cap. 1, quaest. 1, n. 14.

[49] *Ad Rubricam et legem secundam codicis de rescindenda venditione, commentaria,* cap. I, nn. 11-13.

[50] *De rescindenda venditione commentaria* (Francoforti, 1572), cap. 1, nn. 11-19.

[51] Fol. 38.

salvar la vida a los que merecían la muerte por los crímenes colectivos de las guerras injustas. Era la tesis de Martín de Azpilcueta [52] y Alfonso de Castro [53]. El derecho de gentes cumplía una función histórica.

Covarrubias arrancaba esta filosofía de la historia de los textos de San Agustín [54] en la ciudad de Dios. Había descubierto las causas sociológicas de la tragedia humana. El principio se lo imponía Fortunio García de Ercilla [55]. Miguel de Ulcurrum [56] había descrito magistralmente la tesis del estado de naturaleza, que después recogieron Rodrigo Suárez [57], Arias Pinelo [58] y Alvaro Velasco [59], para incorporarla definitivamente al derecho de gentes Fernando Vázquez de Menchaca [60]. Quedaba resuelta la antinomia :

Los hombres nacían igualmente libres en el estado de naturaleza, cuando el orbe únicamente estaba dominado por el derecho natural. En las eras históricas dominaban también otras leyes positivas para reprimir la maldad de los hombres, que desencadenaban guerras injustas. La esclavitud era una ley de la historia impuesta por la razón para reprimir los crímenes colectivos. La esclavitud, por tanto, era efecto de una ley humana justa y necesaria, mientras no hubiera otro medio de garantizar la paz y restablecer la justicia [61].

El hombre vivía en función de la colectividad, y en función de ella veía limitada su propia individualidad. El bien común dinámico que se historifica y evoluciona, determinaba la ley y sacrificaba al individuo.

3. Sobre este postulado de la razón histórica construye Diego de Covarrubias la metafísica de la libertad. Es su aportación más personal. De primera intención, decía, la naturaleza quiso crear a todos los hombres libres, pero no prohibió que, accidentalmente, fueran hechos esclavos por alguna otra razón de conveniencia para el Estado o bien general de la humanidad [62].

El principio logra su luz meridiana en un ejemplo. De primera in-

---

[52] *Opera* (Lugduni, 1591), *De Judaeis, Notabile*, I, n. 3.

[53] *Opera omnia* (Parisiis, 1578), *De potestate legis poenalis.*

[54] *De Civitate Dei, lib.* 19, cap. 15.

[55] *Commentarium.* 1. *Manumisiones.*

[56] *Catolicum opus regiminis mundi* (Sin pie de imprenta, 1525), I, IV, 4.

[57] *Repetitiones sive lecturae in quasdam leges fori legum* (Salmanticae, 1566).

[58] *De Rescindenda venditione*, pars. I, cap. I, n. 7.

[59] *Quaestionum Juris emphyteutici* (Olisipone, 1569), I, III, 4.

[60] *Controversiarum Illustrium* (Venetiis, 1564), I, 41, 30-35.

[61] Fol. 38v.

[62] Fol. 38v.

tención, la naturaleza quiere que todos los hombres conserven su vida. Pero, accidentalmente, permite que el soberano pueda dar leyes condenando a muerte a los criminales. La distinción es simplícísima y entraña la razón de la tragedia humana. La naturaleza intenta primordialmente el bien general, el bien del cosmos, el bien del género humano, el bien del Estado en cuanto que es una parte de la humanidad. Este principio de la naturaleza queda definido en leyes esenciales. Si el hombre se sujeta a estas primeras leyes, la naturaleza quiere su vida o su libertad. Pero si el individuo perturba el bien general, y abusando de su libertad quiebra el orden del cosmos, la naturaleza permite el sacrificio individual para garantizar el orden del universo.

La conclusión era decisiva. La esclavitud no es contra la naturaleza, sino contra la libertad de un individuo concreto. Aun esta libertad individual era inviolable en el estado de naturaleza, y lo sería aún ahora si la perversidad de los hombres no exigiera el sacrificio del individuo para conservar el orden de la sociedad [63]. El consentimiento de los pueblos introdujo la esclavitud como la forma mejor de reprimir la ambición. Su validez está condicionada históricamente. No será contra la ley natural: lo impone la razón misma. Es posible la síntesis entre naturaleza e historia.

Diego de Covarrubias ha completado la fórmula con la que intenta conciliar los textos todos del *Digesto* y de las *Instituciones*. Distingue un derecho natural positivo, porque crea una institución y *positivamente* prohibe la contraria; y un derecho natural *negativo,* porque posibilita una institución sin imponer o prohibir la contraria [64].

Aplicando el principio: El derecho natural no prohibe la esclavitud. No ha sido creada por la voluntad de los hombres contra el derecho natural positivo. Completa más bien el derecho natural en el orden histórico; añade algo nuevo no dispuesto por el orden natural positivo. ¿Cómo encuadrar la esclaviud dentro del orden universal?

Con Santo Tomás [65] y Juan de Torquemada [66] admitió Diego de Covarrubias que la institución de la esclavitud va contra la primera intención de la naturaleza, que tiende siempre a lo más perfecto. Primordialmente todos los hombres son iguales, y, en consecuencia, libres. Pero si falta esta previsión general y el hombre libremente se hace malo,

---

[63] Fol. 38v.

[64] Fol. 39.

[65] *In Quartum Sententiarum,* dist. 36, art. 1.

[66] *In Decretum Gratiani,* I, I, 4.

secundariamente la misma naturaleza intenta que el hombre sea castigado. Es un derecho natural coaccionar históricamente la voluntad humana.

El derecho de gentes pudo determinar, por voluntad de todos los hombres, la forma de castigo. Naturaleza e historia habían logrado la síntesis suprema en el bien general dinámicamente concebido. Diego de Covarrubias ha descubierto las relaciones entre la esclavitud y el derecho natural. En el proceso de su análisis va a definir la naturaleza misma de la esclavitud.

4. ¿No existen hombres que, por su misma naturaleza, hayan nacido para servir y obedecer? ¿No hay sujeción natural? Significaba el argumento de Sepúlveda que justificaba la empresa española. El maestro de Salamanca recogía sistemáticamente sus argumentos en estos términos: Existen hombres que han nacido para obedecer, como otros para mandar. El principio ¿no descubre una relación de esclavitud natural?

La mujer debe estar sujeta al marido; el ignorante, al sabio. Es ley de naturaleza que lo imperfecto esté subordinado a lo más perfecto. El maestro descubre estos argumentos en Claudio Cottereau y Platón. Exige la razón que los ignorantes sean dominados por los sabios; los impotentes deben ser regidos por los más poderosos. Vinculaba esta esclavitud natural a la teoría de Aristóteles, que confirmaba con textos de San Agustín y Cicerón.

La crisis del concepto lleva a Covarrubias a definir la misma esencia de esta relación social. En sentido estricto, la esclavitud esencialmente implica sujeción coactiva y necesaria. Anula totalmente la libertad. Esclavitud y libertad son términos contradictorios, se excluyen mutuamente. Existe además una relación de dependencia que, esencialmente, dice utilidad. En virtud de este fin, la esposa obedece al marido, el ignorante al sabio, el impotente al poderoso. El título no es la coacción, sino el honor y una especie de amor reverencial [67].

Esta relación sociológica de dependencia no anula la libertad, sino que la perfecciona y la completa. No es un atentado contra la dignidad del hombre, sino que hace posible esa misma dignidad. Esta jerarquía natural tiene su fundamento en la desigualdad que existe entre los mismos hombres. No coacciona, sino que libera; hace posible el despliegue de la libertad misma. Covarrubias dice que esta forma de escla-

---

[67] Fol. 39v.

vitud existía en el estado de naturaleza, cuando todos los hombres eran igualmente libres [68]. Era afirmación de Torquemada [69] y Juan Didroens [70].

Sobre este concepto se ha levantado su teoría. Propiamente no existe una esclavitud natural, aunque sí debe concederse una jerarquía natural. Diego de Covarrubias ha llegado a la apoteosis de su doctrina. Recogía la tesis que Sepúlveda había llevado hasta las últimas consecuencias. Es lícito hacer la guerra a estos hombres que son esclavos por naturaleza, si rehusan ser gobernados por pueblos dotados de sabiduría y más prudencia, que intentan llevarlos a un régimen de gobierno más perfecto.

Pueden sujetarse por las armas a los hombres que viven en repúblicas mal constituídas, dirigirlos a una vida más culta e imponerles una forma de gobierno más humana y más civilizada [71]. Aristóteles daba la fórmula : El arte de la guerra, que, en cierto modo, puede ser definida como un arte venatorio, puede ser aplicada tanto a las bestias como a los hombres que han nacido para obedecer. Sería justa la guerra para sujetar a los que son esclavos por naturaleza [72].

5. El maestro de Salamanca introduce un nuevo elemento. Unica y expresamente se puede intervenir para utilidad del débil, y solamente mientras necesita la ayuda del poderoso, y en la medida que la necesite. Si realmente existieran pueblos tan salvajes que fueran amentes por completo y totalmente imbéciles, y no tuvieran capacidad ninguna para instituir un régimen de libertad ; hombres que vivieran errantes por los campos sin derechos ni forma política alguna ; si existieran estos seres que parecerían bestias y animales más que hombres, no hay duda ninguna que otros pueblos más cultos y civilizados podrían instruirlos y organizarlos en un régimen de libertad para la conservación de los mismos bárbaros ; podría un rey con toda justicia enviarles gobernadores y darles leyes justas.

No precisamente en virtud de la esclavitud natural, que no existe, sino sólo únicamente en razón del bien común de la humanidad y del amor que debe reinar entre todos los hombres y que obliga a ayudar al necesitado y a prestar auxilio al que es insuficiente para conservarse.

---

[68] Fol. 39v.

[69] *In Decretum Gratiani*, I, I, 4.

[70] *De Libertate Christiana*, lib. I, cap. 1.

[71] Fol. 40.

[72] *Politica*, lib. VII, cap. 14.

Como el principio de humanidad obliga a regir a los que son amentes y a instruir a los niños que no tienen en sí la fuerza suficiente para desenvolver su naturaleza racional. Pueden entonces los pueblos cultos dominar por medio de la guerra la rebeldía de los bárbaros [73].

El maestro de Salamanca proclamaba solemnemente la igualdad natural de todos los hombres a pesar de sus aberraciones históricas. Tenía fe en la capacidad de todas las razas para superar la degradación humana y entrar en la cultura y en la civilización. Contra el pesimismo de Aristóteles y Sepúlveda, que condenaba al indio a una esclavitud permanente y natural, Covarrubias descubría posibilidades de regeneración. Francisco de Vitoria [74] y Melchor Cano [75] habían probado que la barbarie de los indios se debía más a las condiciones históricas y mala educación, que a condiciones ingénitas de incapacidad y bestialidad. Así llegó a definir la naturaleza de este método coactivo.

Es justo utilizar las armas para utilidad de los mismos bárbaros y para obligarlos a vivir como hombres. No se hace entonces la guerra para castigarlos, sino para instruirlos en las buenas costumbres [76]. Más que guerra debía llamarse método coactivo necesario para civilizar a los bárbaros.

Las consecuencias de esta intervención quedan así definidas. Son lícitos aquellos medios necesarios para lograr los fines de justicia y civilización. Pueden ser muertos algunos rebeldes para garantizar un régimen político de libertad. De otra manera no sería posible conservar el bien de la comunidad.

No se puede hacer esclavos en esta clase de guerra, ni arrebatar sus bienes. Unicamente está permitido exigir la indemnización de los gastos tenidos durante las hostilidades. No se les puede quitar sus provincias, ni los territorios que ellos administran y justamente poseen. No pueden ser hechos esclavos los inocentes, los ancianos, las mujeres, los hijos de los mismos rebeldes que merecían ser castigados. Porque el soberano emplea entonces la fuerza contra los que no son súbditos suyos, únicamente para utilidad y enmienda de los mismos bárbaros; y las leyes de guerra rigen solamente cuando se acude a las armas para defender o vengar una injuria [77].

---

[73] Fol. 40.

[74] *Relecciones teológicas* (Ed. Getino, Madrid, 1934), p. 309.

[75] *De Dominio indiorum* (Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4.648, fol. 39).

[76] Fol. 40.

[77] Fol. 40.

El concepto era revolucionario. Medio siglo después lo iba a impugnar el mismo Suárez más bien por fines políticos e imperialistas [78]. La tesis de Covarrubias significaba la negación más absoluta del texto de Aristóteles. Formulaba la antítesis del *Demócrates Segundo*. En virtud del derecho de guerra no podían los españoles esclavizar a los indios, ni apoderarse de sus tierras. La tesis en aquellos momentos pudo ser tan peligrosa que, para hacerla inconmovible, acudía a la autoridad de Domingo de Soto, Francisco de Vitoria, Alfonso de Castro, Claudio Cottereau e Inocencio III.

La teoría de la libertad había llegado a la apoteosis de la creación. El hombre era libre por naturaleza. La voluntad de los pueblos, dirigida por la razón, había impuesto la coacción a través de la historia. El bien común de la sociedad universal dominaba sobre el bien particular de cada hombre o cada grupo social hasta la negación de la libertad individual. En virtud del bien del Orbe, título de solidaridad humana, había obligación de ayudar a los peligrosamente atrasados, que, olvidados de su dignidad, habían aberrado de su propia libertad.

No era una guerra de agresión. Ni siquiera merecía el nombre de guerra con los derechos y consecuencias que ella implica. Simplemente significaba una intervención armada, una coacción por las armas para hacer posible un mínimo de civilización, que no podía realizarse por otros medios. Es una intervención para utilidad de los bárbaros, para salvarlos e integrarlos en la comunidad de los pueblos civilizados. La tesis de la libertad había triunfado. ¿Cómo justificar la intervención de España en América desde esta teoría formulada por Diego de Covarrubias?

IV. *La injusticia de las guerras de conquista*

La tesis de la libertad ha descubierto tres principios fundamentales:

Primero: La igualdad esencial de los hombres y que todos tienen naturalmente derecho a la libertad.

Segundo: Que el bien común está sobre el bien particular y que puede condicionar históricamente la libertad del individuo.

Tercero: Que existe una interdependencia entre los pueblos, y que, en virtud de esta solidaridad natural pueden unos hombres intervenir coactivamente en ayuda de otros. La tesis suponía la concepción orgánica del orbe.

---

[78] *De Bello* (Ed. Pereña, Madrid, 1954), p. 210.

Dentro de esta comunidad natural de pueblos, Covarrubias distinguía la comunidad cristiana con derechos y deberes propios. Y sobre la naturaleza jurídica de estas dos comunidades definió los derechos y los deberes de los indios, y también en función de ellos criticó la intervención de España en América. ¿Eran lícitas las conquistas? España ¿podía hacer la guerra y ocupar los territorios de las Indias? El maestro de Salamanca distinguía dos clases de títulos: 1.° Títulos que tenía España para intervenir en América en función de la comunidad natural de pueblos. 2.° Títulos que tenía España para intervenir en América en función de la comunidad cristiana.

¿En qué consistía, entonces, la *debellatio*? ¿Cuáles eran los derechos de España?

1. Juan Ginés de Sepúlveda describió a un indio salvaje sin ley ni régimen político digno, errante por la selva y más próximo a las bestias y a los monos que a los hombres [79]. Diego de Covarrubias acude a los que han vivido la experiencia indiana. Sobre datos especialmente de la historia de Fernández de Oviedo intenta construir una teoría regeneradora y optimista.

Los indios, dice, tienen ciudades y villas. Viven en poblaciones. Constituyen reyes, a los que obedecen. Conocen las artes mecánicas. Poseen costumbres propias y gozan de una cultura singular. Son verdaderos hombres [80]. Los indios eran miembros de la comunidad natural de pueblos.

Toda su tesis tiende a demostrar fundamentalmente este principio, que procura definir en derechos concretos de los indios, aun frente a los mismos españoles. Si no era original—pues él mismo confesaba la paternidad de Francisco de Vitoria—, significaba al menos el primer postulado de su construcción gigantesca. Eran las fórmulas que habían consagrado las leyes de Indias de 1542.

Los aborígenes de América tienen derecho a la libertad individual y política, a la vida y a la propia conservación. Podían determinarse libremente sin que un poder externo pudiera lícitamente imponerles una religión determinada. Podían poseer bienes con toda justicia. Tenían derecho a la verdad y a la cultura. Eran los derechos de la persona humana sobre los que se debía levantar la arquitectura política [81].

Como pueblos eran libres para determinarse en reinos o principados.

---

[79] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), pp. 33, 35.

[80] Fol. 40.

[81] Folios 38, 39v, 40, 40v, 41v.

Tenían derecho a la soberanía y a la independencia. Les pertenecían por derecho de gentes sus provincias y sus territorios. Y sus príncipes poseían el *imperium* y el derecho de administrar a sus pueblos. Podían exigir la justicia y la garantía para sus derechos fundamentales [82].

Sobre estos fundamentos jurídicos, Diego de Covarrubias definió las relaciones con los pueblos indios. Tenían derecho a la paz; sólo en virtud de una injuria internacional podían ser castigados por otros pueblos. Podían libremente asociarse con otros Estados y pedir ayuda contra la agresión. Debían exigir que se les respetaran internacionalmente sus derechos: su integridad nacional, la soberanía sobre su territorio y los bienes que lo integraban [83].

En este concepto ha sido revolucionario. Ha avanzado sobre la tesis de Francisco de Vitoria. Podían los indios con toda justicia prohibir a los españoles que exportaran el oro de sus minas y que pescaran margaritas aun en los ríos públicos. Porque los príncipes y los Estados de los indios tenían dominio sobre sus territorios; podían justamente impedir que entraran extranjeros para explotar sus minas y pescar sus perlas. Era lícito a los indios prohibir toda emigración que tuviera por fin el comercio en cualquier clase de negocios o mercados. Y esto por la única razón de que aquellos territorios estaban bajo su soberanía, y permitir entrar a los españoles más poderosos, más hábiles y mejor armados, sería poner en peligro la independencia nacional. Era el mismo derecho que tenían los españoles contra todos los extranjeros que quisieran entrar en España [84].

Diego de Covarrubias ¿había negado el *jus peregrinandi* y el *jus negotiandi*? Teóricamente, el *jus peregrinandi* se admitía cuando quedaba reducido a un tránsito inofensivo. Prácticamente el *jus negotiandi*, a título de soberanía, quedaba al arbitrio del soberano. Era inválido el primer título de ocupación que defendió Vitoria. Melchor Cano ya había descubierto su inaplicabilidad al problema indiano [85]. Diego de Covarrubias lo hacía una función de soberanía. El concepto de Estado empezaba a perfilarse con exactitud maravillosa. La personalidad internacional de los pueblos descubiertos quedaba suficientemente definida. ¿Cómo justificar las guerras de conquista en América?

2. Si los indios gozaban de una cultura suficiente, aunque rudi-

---

[82] Folios 40, 42, 42v.

[83] Folios 40v, 41v, 42.

[84] Fol. 42v.

[85] *De dominio indorum* (Biblioteca Vaticana, Vat. Lat., 4.648, fol. 40).

mentaria, no podían los españoles sujetarlos a título de civilización. Covarrubias hacía una comparación con la cultura de Europa, donde distinguía la cultura cristiana y musulmana. El maestro de Salamanca denunciaba aquí la admiración que siempre había sentido por la estructura política de los turcos. Aunque distintas en la ley evangélica y en las instituciones cristianas, constituían las dos primeras formas de civilización. Aunque la cultura india, añadía Covarrubias, ni política, ni civil, ni administrativamente sea tan perfecta como la europea, jamás a título de una mayor civilización podrán los españoles declararles la guerra [86].

Quedaba condenado el primer título de Sepúlveda por el que pretendía justificar la guerra, la ocupación y la esclavitud de los indios. El título del dogma aristotélico que atacó oficialmente la Universidad de Salamanca para impedir la impresión del *Demócrates Segundo* [87]. ¿Quedarían justificadas las conquistas en virtud de un título religioso?

3. El cronista de Carlos V defendió que era justo hacer la guerra a los bárbaros a título de infidelidad [88]. Covarrubias hace la crisis de este nuevo principio derivado de la comunidad cristiana. Reproduce la tesis de Enrique de Segusio, Niccolò Tedeschi, Alvaro Pelayo y Arnaldo Albertini, que defendían que podían los cristianos declarar la guerra a los infieles por el solo hecho de su infidelidad y porque no querían recibir la fe católica [89]. Era la gran teorización de la política medieval. Durante cinco siglos se habían esforzado teólogos y juristas por justificar la guerra permanente de la cristiandad contra los sarracenos. Aquel duelo sangriento entre Oriente y Occidente había culminado en un sistema teórico de guerra justa para la conquista de Tierra Santa y el mundo musulmán. ¿Cuáles eran las directrices del sistema?

Era el primer argumento. Dios había arrebatado los reinos a los infieles por el solo crimen de su infidelidad, y lo había transferido a los cristianos. El principio había sido arrancado del texto de San Mateo [90]. «Os será quitado el reino de Dios y será entregado a un pueblo que haga justicia.» Venía confirmado por el *Eclesiastés* [91]: «El imperio pasa de

---

[86] Fol. 40.

[87] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), pp. 19, 21, 22.

[88] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, 1951), p. 39.

[89] Para las doctrinas de estos juristas, véase Venencio CARRO: *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América* (Sevilla, 1945).

[90] Mt., 21, 43.

[91] Ec. 10, 8.

unas naciones a otras por las injusticias», que se extendió a todos los pueblos impíos y malvados según la interpretación de San Agustín [92].

El segundo argumento estaba fundado en Santo Tomás [93]. Los infieles, escribe, poseen injustamente sus tierras; se les puede arrebatar por la fuerza en función de una autoridad pública, y, en consecuencia, es lícito declarar la guerra.

El tercer argumento representa el centro de la teoría. Los infieles están obligados bajo pecado mortal a recibir la fe de Cristo que se les ha predicado y que se les ha propuesto y probado con argumentos y razones. Cometen, por tanto, un pecado de irreverencia y una injusticia contra Jesucristo los infieles que desprecian la fe que se les ha predicado. Y el argumento concluía: Si es lícito hacer la guerra para defender al prójimo de toda clase de tiranías y vengar las injurias que se les hacen —y Covarrubias citaba leyes de las *Decretales* y del *Digesto,* textos de San Ambrosio y Cayetano [94]—, ¿no será lícito, con mayor razón, hacer la guerra a los infieles para vengar las injurias y ofensas que hacen a la divina Majestad al no recibir la fe cristiana?

La tesis lograba formulación perfecta en el cuarto argumento. San Gregorio [95] alabó las guerras que hacía Gennadio para conquistar las tierras de los infieles y hacer posible así la predicación del evangelio. El principio era trascendental. Podían lícitamente los cristianos tomar las armas contra los infieles, por el solo hecho de su infidelidad, con el fin de que, una vez domeñados y sujetos al yugo de príncipes cristianos, recibieran la predicación de Cristo y pudieran ser convertidos más fácilmente [96].

Covarrubias había condensado toda la dialéctica de cinco siglos en favor de las guerras de religión. Había descubierto las directrices que motivó la empresa medieval de la Cristiandad. Pero no ha hecho más que sintetizar los principios actualizados por Ginés de Sepúlveda en su *Demócrates Segundo,* reproduciendo los mismos textos y citando los mismos maestros [97]. ¿Cómo condenar aquel título de conquista vigente en la Europa medieval y que Sepúlveda, ya en plena modernidad, había incorporado a la empresa española en América?

---

[92] *Contra litteras Petiliani,* lib. II, cap. 43.

[93] *Secunda Secundae,* quaest. 66, art. 8, ad secundum.

[94] Fol. 40v.

[95] *Liber primus epistolarum,* epist. 37.

[96] Fol. 40v.

[97] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), pp. 70, 87-89.

«Non licet christianis bellum infidelibus inferre ex eo quod infideles sint» [98]. La fórmula, aunque sencillísima, está llena de contenido lógico, que Covarrubias iba a desarrollar gradualmente. Si tomaba los principios expresamente de Francisco de Vitoria, el sistema presentaba gran originalidad, y no fué el mérito más pequeño haberlo enfrentado históricamente con Juan Ginés de Sepúlveda y haberle dado contenido político para orientar una empresa nacional.

El principio clave es la personalidad internacional de los pueblos indios. Son soberanos. Tienen jurisdicción sobre el territorio y legítimamente gobiernan sus reinos. La infidelidad no excluye esencialmente el dominio, ni priva a los infieles de la jurisdicción que por derecho humano tenían sobre sus territorios y sus reinos. Nabucodonosor fué un rey infiel, y, no obstante, fué considerado por Daniel como verdadero señor y jefe de sus Estados [99].

Cita la autoridad de Santo Tomás, de Conrado Summenhart, Juan Mayr y Jacobo Almain. Acude al Concilio de Constanza, que condenó la tesis de Juan Hus y Juan Wicleff. La gracia no es el fundamento del dominio y jurisdicción. La conclusión era la más decisiva:

«Por el hecho de ser infieles y no querer recibir la fe de Cristo, no pierden los indios el dominio de sus cosas y provincias, que poseen por derecho de gentes. En consecuencia, en virtud de estos títulos no existe ningún derecho en los cristianos para hacer la guerra a los indios aun por medio de la autoridad pública» [100].

Atribuye esta doctrina al Papa Inocencio III, a Silvestre Prierias, al Cardenal Cayetano, a San Antonio de Florencia, a Santo Tomás, a Juan de Torquemada y a Domingo de Soto.

Había interpretado la empresa de la cristiandad. Los reyes lícitamente tomaban las armas contra los sarracenos, cuando eran atacados o arrojados de sus ciudades. Pero nunca pudieron hacerles la guerra justamente por el solo hecho de que eran mahometanos y a título de infidelidad. ¿Era negar, acaso, la justicia de las cruzadas? Covarrubias planteó la metafísica del problema.

Si los indios invaden las tierras de los cristianos y retienen las provincias que estuvieron bajo el dominio y la jurisdicción de los príncipes de la cristiandad, pueden éstos, con toda justicia, declararles la guerra

---

[98] Fol. 40v.
[99] Fol. 40v.
[100] Fol. 41.

y expulsar, por medio de las armas, a los infieles para que otra vez vuelva a brillar la fe en aquellas regiones y se adore al único Dios [101].

Era la tesis de Santo Tomás, el Cardenal Cayetano, Juan de Torquemada y Arnaldo Albertini. Parecía la justificación de la empresa española de la reconquista contra los árabes. Encontraba los fundamentos de la teoría en Inocencio III, doctor Cottereau y el Cardenal de Florencia.

Existía una ofensa contra los derechos de príncipes cristianos que daba título a una guerra justa para quitar toda ocasión de una injuria permanente y vengar los crímenes cometidos. Para bien del Estado, podía también un príncipe cristiano obligar a los súbditos infieles a sujetarse a las leyes del reino, privarles de sus bienes y limitar sus derechos. Y si rehusan este imperio y jurisdicción, podían declararles la guerra como a rebeldes, en virtud de la jurisdicción que tenían sobre todos los súbditos [102].

Para unidad del reino y garantía del Estado podían los reyes de la Cristiandad publicar un edicto contra los propios súbditos infieles obligándolos a abandonar el territorio o a convertirse a la religión cristiana [103]. Era la justificación de la empresa de Granada y la expulsión de los judíos por los reyes católicos.

Covarrubias vivía la tragedia de la cristiandad. Los príncipes cristianos podían tomar las armas contra los herejes, porque habían injuriado a la Iglesia, a la que habían pertenecido [104]. Existía una *injuria*. Era la epopeya de Carlos V, que había sido teorizada por Alonso de Castro [105]. Pero ¿y si son infieles que nunca han pertenecido a la Iglesia, ni son súbditos de reyes cristianos, ni ocupan las tierras que han pertenecido a los príncipes de la Cristiandad?

Justamente poseían sus territorios y legítimamente defendían sus derechos contra toda agresión. Eran pueblos soberanos. Ni el Papa podía imponerles sus leyes, ni intervenir coactivamente en nombre de la cristiandad. No tenían dominio ni jurisdicción alguna sobre los infieles, ni espiritual ni temporal, ni directa ni indirecta [106]. Era la tesis de Tor-

---

[101] Fol. 40v.
[102] Fol. 2; 41.
[103] Fol. 40v.
[104] Fol. 41.
[105] *De justa haereticorum punitione*, lib. II, cap. 14.
[106] Fol. 2.

quemada [107] y Cayetano [108], construída sobre textos de San Pablo [109] y Santo Tomás [110]. La igualdad jurídica entre los pueblos cristianos y los pueblos infieles fué la gran conquista de Vitoria. Ni siquiera a título de pecados o crímenes cometidos contra la ley natural podía el Papa intervenir contra los infieles. La infidelidad se concretaba en un *modus vivendi* antinatural. Diego de Covarrubias actualizaba la tesis de Vitoria contra Ginés de Sepúlveda, que repetía los principios de Inocencio III, Silvestre Prierias, San Antonio de Florencia y Alvaro Pelayo. ¿Cuál era la razón intrínseca de este concepto?

El maestro de Salamanca centra toda su tesis en un pecado concreto contra la naturaleza: la idolatría, que sirvió a Ginés de Sepúlveda [111] de principal fundamento para elaborar su sistema y que defendió públicamente Alfonso de Castro [112], interpretando a Nicolás de Lyra. Hace un análisis minucioso. La idolatría puede entenderse como un pecado personal; consiste entonces en una relación entre Dios y el hombre. Es una injuria que se hace al Dios verdadero negándole el culto que se le debe y exhibiéndolo a dioses falsos. No existe, entonces, derecho en ningún hombre, ni en pueblo alguno para vengar estas clases de injurias. Dios no necesita esta clase de venganza ni a nadie ha dado autoridad para ello. Falta jurisdicción [113].

4. Puede también el pecado de idolatría ser un obstáculo para que un pueblo se convierta al cristianismo. ¿Es lícito entonces a los príncipes cristianos conquistar sus tierras para extirpar la idolatría y facilitar así la fecundidad del evangelio? Diego de Covarrubias plantea el problema fundamental del *Demócrates Segundo*. Decía Sepúlveda [114]: «Afirmo que estos bárbaros no sólo deben ser invitados, sino también compelidos al bien, esto es, a la justicia y a la religión, sobre todo cuando la empresa puede realizarse con tan poco trabajo y tan pocas bajas por ambas partes, los bárbaros pueden someterse, y de una vez pueda mirarse por la salvación y grandes bienes de presentes y futuros mortales casi en multitud infinita, y esto para siempre [115]. La antítesis

[107] *In Decretum Gratiani*, 11, 23, 8.
[108] *In Secundam Secundae*, quaest. 66, art. 8.
[109] Rom., 10, 14.
[110] *Secunda Secundae*, quaest. 10, art. 8; quaest. 10, art. 11; quaest. 66, art. 8.
[111] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), p. 86.
[112] *De justa haereticorum punitione*, lib. II, cap. 14.
[113] Fol. 2.
[114] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), p. 65.
[115] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), p. 71.

era definitiva: «No conviene sujetarlos antes por la guerra para que, siendo súbditos, reciban más fácilmente la ley del evangelio» [116].

Construye la teoría sobre los mismos principios del *Demócrates Segundo* y la interpretación de los mismos textos. Los cristianos tienen derecho a publicar, predicar y poner todos los medios para que la predicación sea más fácil y más libre. Pero junto a esos derechos de los cristianos están los derechos de los indios. Los infieles tienen derecho a su libertad, a determinarse libremente, sin que ningún poder externo pueda coaccionarles por el miedo o por la fuerza a recibir una religión determinada.

Covarrubias ha definido, con Francisco de Vitoria, el concepto de libertad de conciencia. Los bárbaros tienen obligación, bajo pecado mortal, de recibir la fe de Cristo que les había sido propuesta suficientemente con argumentos y razones probables y que los cristianos la certifican con su vida irreprochable y sus costumbres óptimas [117]. El maestro cita la autoridad de Francisco de Vitoria, Fernando de Loaces y Udalrico Zasse. Este deber es una obligación personal y no se les puede imponer socialmente por la fuerza.

Los españoles no pueden sujetar primero a los indios por medio de la guerra para que, una vez hechos súbditos del rey católico, puedan después, a título de vasallaje, obligarlos a recibir la religión cristiana [118].

Covarrubias ha extremado el principio. Aunque los indios tuvieran exacta noticia de la ley evangélica y supieran con toda evidencia que era la ley verdadera y que era más cómoda y más útil que la que ellos usaban, jamás podrían ser obligados por la guerra a recibirla [119].

Nunca, por tanto, habrá derecho a sujetarlos al imperio de España con el fin de que se les pueda predicar más fácilmente la fe católica y más pronto puedan convertirse. Sería violar los derechos de la persona; coaccionarían al menos indirectamente su libertad religiosa; serían arrojados de sus provincias, que les pertenecen por ley natural, y privarlos de sus cosas, que les corresponden por el mejor de los derechos.

Aun suponiendo que con estos métodos coactivos se lograría una mayor eficacia en la predicación del evangelio, ¿no era violar los derechos de los pueblos? ¿Su soberanía, su libertad, su independencia?

---

[116] Fol. 2.
[117] Fol. 41.
[118] Fol. 2.
[119] Fol. 2.

Lícitamente podrían los indios resistir a los españoles, porque injustamente ocupaban su territorio y se apoderaban de sus cosas [120]. América hacía una guerra justa contra España.

5. Covarrubias elaboró un nuevo concepto para la condenación definitiva de toda conquista. Esta lucha de España contra las Indias sería una guerra de venganza, que no era lícito emprenderla, si no había precedido una injuria o un crimen internacional [121]. Porque nadie puede ser castigado ni vengado, si no es reo de algún delito. Diego de Covarrubias descubría aquí el derecho fundamental de la comunidad internacional: Todo pueblo tiene derecho a la paz y a que sea tratado con justicia en sus mutuas relaciones. No pudo desconocer la tragedia de la crisis histórica. En aquellos momentos el problema debió parecer revolucionario.

¿Bastaba para declarar la guerra un peligro futuro? ¿Es suficiente un crimen probable? ¿Se podían tomar las armas contra un pueblo que amenazaba la paz de los Estados y cuando no existía otro medio que la guerra para evitar ese delito? ¿Es lícito atacar a las gentes que impedirán muy probablemene que se les predique la religión cristiana y se actualicen los derechos internacionales de la Iglesia?

Las fórmulas señalan una conquista. Parece que entonces es lícita la guerra y puede prevenirse la injuria futura. Cuando se teme que el enemigo me ha de atacar más tarde, cuando esté yo en paz, puedo entonces prevenir ese crimen contra la paz tomando las armas en propia defensa [122]. Es una de las mayores conquistas de Diego de Covarrubias.

Era la defensa de la guerra preventiva contra el agresor probable que amenazaba la paz de los pueblos. Pero en virtud del mismo derecho y de la misma paz internacional, el maestro de Salamanca negaba que esta tesis se pudiera aplicar al problema indiano. La guerra de conquista no tenía justificación posible. Los indios, decía, son demasiado pacíficos y tranquilos como para poner en peligro la paz del mundo y la justicia entre los pueblos [123]. Además, en las campañas pasadas se ha tratado tiránica y cruelmente a seres inocentes, los soldados les han arrebatado injustamente sus bienes. A juzgar por las conjeturas y experiencias pasadas, es más cierto el daño que se seguirá de nuestra agresión, que las ofensas que nos pueden infligir los mismos indios. Ni a título de religión

---

[120] Fol. 40v.
[121] Fol. 1.
[122] Fol. 1.
[123] Fol. 1.

cristiana se pueden justificar tantos latrocinios, tantos homicidios y tantas rapiñas [124]. Era la condenación más decidida de la guerra de conquista.

Pero la idolatría, ¿no tenía también proyección social? ¿No podía ser el atentado contra la misma sociedad al sacrificar seres inocentes? ¿No era también un peligro para los mismos cristianos y una violación de los derechos de la Iglesia?

Si Diego de Covarrubias condenó definitivamente las guerras de conquista atacando el título de civilización y el título de idolatría, en función de esa misma comunidad internacional y de los mismos derechos de la Iglesia, defendió el destino al servicio de la civilización y de la catolicidad.

V. *Intervención y ocupación legítimas*

1. Diego de Covarrubias justifica la intervención de España en América en virtud de dos clases de títulos: primero, títulos que se derivan de la naturaleza de la comunidad internacional. Segundo, títulos que impone el mismo concepto de comunidad cristiana. ¿Cuáles son estos títulos?

El primer título ha sido formulado: «Puede ser la tercera causa de guerra contra los indios para auxiliar a tantos inocentes que son muertos e inmolados todos los años a los ídolos» [125].

Los fundamentos de este título consisten en la sociabilidad humana. Todos los hombres están unidos en la misma naturaleza: son prójimos. Pueden, pues, ayudarse mutuamente. Más todavía: Hay obligación de socorrer al que es condenado a muerte injustamente, si cómodamente se puede evitar aquella injuria [126]. El principio regula las relaciones entre los pueblos.

Un Estado puede socorrer a seres indefensos cuando son asesinados inicuamente y son inmolados a los ídolos. Es la conculcación más ignominiosa del derecho que tiene todo hombre a la vida [127].

La aplicación del concepto era inmediata. España podía intervenir legitimamente en América en defensa de los inocentes. Porque los indios que eran inmolados todos los años sin ser reos de crimen, estaban pidien-

[124] Fol. 1.
[125] Fol. 41v.
[126] Fol. 41v.
[127] Fol. 41v.

do calladamente auxilio a toda la Humanidad; y aunque no lo pidieran y se resignaran pacientemente a un sino trágico, podían los hombres y estaban obligados a prestarles su ayuda [128].

Los españoles hacían una guerra justísima a los indios con el fin de vengar las injurias que se hacían a los inocentes y para evitar toda clase de asesinatos horribles. Era una guerra que se hacía para vengar los crímenes contra la Humanidad.

Covarrubias buscó la conciliación en aquel momento histórico. «Esta es la tesis magistralmente defendida por Francisco de Vitoria y Ginés de Sepúlveda» [129]. Pero este título sólo es válido contra aquellos que tenían costumbre de sacrificar seres inocentes a los ídolos; no podían aplicarse a otras regiones de las Indias. España hacía una guerra en América en defensa de la Humanidad [130].

¿Qué condiciones de justicia exigía el proceso de esta guerra? El maestro entraba en el derecho romano. ¿Era necesaria una declaración solemne de guerra? Tito Livio había defendido que debía preceder siempre una protesta intimándoles a que abandonaran sus crímenes, y que se les debía amenazar con la guerra si no se abstenían de sus atentados contra el orden y la paz [131]. Era la tesis de Alejandro de Alex, Claudio Cottereau, Juan Andrés y Baldo de Ubaldis.

¿No era poner en peligro la justicia de la intervención de España en América, que invadía muchas veces los territoios sin que fuera posible una potestad legal y una intimación eficaz? Evolucionó el concepto. Significó una de las grandes conquistas de Covarrubias solemnemente incorporada después en el pensamiento español.

Justamente puede omitirse esa *diffidatio,* cuando se sabe con toda probabilidad que nada ha de aprovechar para la enmienda y corrección de los criminales. Basta que el soberano haga la guerra en virtud de su autoridad pública y declare enemigos a estos agresores de la Humanidad. No se debe poner en peligro la ejecución de la justicia dando ocasión al enemigo a prepararse con más cautela y más diestramente a una defensa injusta. Es lícito ocultar al adversario los propios planes. Había sido superado el principio de Melchor Cano.

---

[128] Fol. 41v.
[129] Fol. 41v.
[130] Fol. 41v.
[131] Fol. 41v.
[132] Fol. 41v.

Covarrubias concede que podía exigirse una protesta legal intimando a los criminales a que remediaran aquellos daños y a que se evitaran las injurias a los inocentes. A título de humanidad, España intervenía justamente en América [133].

2. Este mismo principio sociológico descubrió el segundo título justo. De la sociabilidad entre los hombres pasó a la sociabilidad entre los pueblos. «Cuando algunos indios llaman a los españoles para que les ayuden contra otros indios y bárbaros vecinos contra los que están en guerra justa, pueden entonces los españoles acudir en ayuda de los oprimidos» [134].

Unos pueblos pueden pedir auxilio a otros para defenderse de la agresión injusta. Con esta ocasión España puede destituir a los tiranos y apoderarse de su territorio y ejercitar todos los demás derechos que permite la guerra justa. Había sido la justificación del imperio romano. Era la tesis de Francisco de Vitoria [135] y Melchor Cano [136]. Este título entrañaba intrínsecamente otra nueva causa de intervención. Es lícito hacer la guerra para ayudar a los amigos o aliados. Porque todos los pueblos tienen derecho a la alianza y a asociarse con otras naciones para defender sus intereses comunes. Covarrubias descubre una política de atracción dando a conocer la administración española prudente y acertada. Ponía al servicio del Estado el poder de la propaganda para fomentar las alianzas y las uniones políticas. Significaban las directrices de una política imperial. «Una séptima causa de guerra justa puede tener origen en los tratados hechos con los bárbaros. Porque si los mismos indios o la mayor parte del reino, por medio de tratados libres, llegaran a someterse al imperio de los españoles una vez conocida la administración precavida y prudente de España, podrían éstos, después de tales tratados, hacer la guerra a los rebeldes y reducirlos a su imperio» [137].

Junto a estas causas sociológicas con fundamento en la comunidad internacional, admite otros títulos derivados de la naturaleza de la comunidad cristiana.

3. La Iglesia es la reunión de los fieles cristianos unidos en una misma fe, bajo una autoridad suprema, que es el Papa. En virtud de

---

133 Fol. 42v.

134 Fol. 42v.

135 *Relecciones teológicas* (Ed. Getino, Madrid, 1934), p. 376.

136 *De dominio indiorum* (Biblioteca Vaticana, Vat. Lat. 4.648, fol. 39v).

137 Fol. 42v.

esta relación social la comunidad cristiana tiene derechos propios. Cada uno de los fieles tiene derecho a defender su religión y a la garantía de sus creencias. La comunidad cristiana, en cuanto comunidad, puede defender ese derecho de los súbditos contra toda oposición, contra la tiranía y contra la persecución, aun contra el peligro inminente de que los mismos convertidos abandonen la fe de Cristo. La religión de los fieles cristianos, añadía Covarrubias, puede ser defendida por todos los medios posibles y legítimos, y aun si es preciso por medio de la guerra.

Primordialmente al Papado pertenece esta función, como autoridad suprema de la comunidad; sin embargo, puede delegar en un príncipe cristiano para la mayor eficacia y efectividad de los derechos de la Iglesia. Eran los fundamentos para los nuevos títulos de intervención en América. España podía tomar las armas en defensa de los derechos de la Iglesia, si los príncipes indios perseguían a los católicos, los amenazaban y los injuriaban, los coaccionaban con premios y castigos y los intentan persuadir para que abandonen la religión cristiana. Pero únicamente cuando no había otra solución.

«Una quinta causa puede ser si los príncipes de los bárbaros por fuerza o por miedo quisieran apartar alguno de los mismos bárbaros que habían recibido ya la fe católica. Porque si los cristianos no pueden de otra manera que la guerra alejar de los fieles a Cristo esta clase de injuria y esta tirantez, tendrían derecho a declarar y a hacer la guerra a los príncipes indios» [138].

La tesis era más revolucionaria. Bastaba un peligro inminente que pusiera en peligro el bien de la Cristiandad para que el Papa pudiera librar a los súbditos convertidos del vínculo político con príncipes paganos y entregarlos a un rey católico. El Papado medieval aún cumplía una función política dentro de la comunidad cristiana de la Edad Moderna. Significaba otro nuevo título de intervención que Covarrubias recogía de Francisco de Vitoria [139], Santo Tomás [140], Inocencio III [141] y Arnaldo Albertini [142].

El Papa puede dar un príncipe cristiano a los mismos bárbaros que ya se han convertido al cristianismo espontáneamente, por la amenaza

---

[138] Fol. 42v.
[139] *Relecciones teológicas* (Ed. Getino, Madrid, 1945), p. 373.
[140] *Secunda Secundae*, quaest. 10, art. 8.
[141] *Decretales*, III, 34, 8 (II, 595).
[142] *De haereticis*, lib. VI, quaest. 8, concl. 1, fol. 25.

o el terror, y librarlos de sus príncipes infieles, porque así conviene al buen gobierno de la república cristiana [143].

Corresponden además a la Iglesia otros derechos en cuanto comunidad específica que tiene sus fines propios. Es una comunidad espiritual con una misión apostólica sobre la tierra. Su divino fundador la dotó de una función ecuménica: «Predicad el evangelio a toda criatura» [144]. Los cristianos están obligados, por derecho natural, a enseñar la verdad y corregir las costumbres de los bárbaros para apartarlos de sus errores. Los cristianos tienen el deber de caridad de mostrar a los infieles el único camino posible de salvación. En virtud de estos deberes que le imponen una función esencial, tiene la Iglesia el derecho de predicar el evangelio y de enviar embajadores de la verdad por todo el mundo [145].

4. La consecuencia era inmediata. España, como todos los pueblos cristianos, tenía derecho a garantizar esta misión ecuménica entre los mismos infieles. El Sumo Pontífice había delegado esta función de evangelizar en los reyes de España. Existía una comisión papal de Alejandro VI. Era el tercer título de intervención en América. «Una cuarta causa puede ser que los cristianos y sobre todo los españoles tienen derecho a predicar entre los indios la ley evangélica por concesión del Romano Pontífice, que tiene poder para esta misión como para un fin espiritual. Así consta por la bula de Alejandro VI» [146]. Les está permitido poner los medios necesarios para salvar todos los obstáculos.

¿Qué derechos daba a España este título? Si los bárbaros impedían que los cristianos anunciaran libremente la ley del evangelio en su territorio, podían legítimamente los españoles hacerles la guerra para vengar la injuria que se hacía a la Iglesia; tenían derecho a extirpar la idolatría, cuando era un impedimento para la ley del evangelio; y aun era lícito arrancar los ritos de los infieles cuando ponían en peligro la fe de los convertidos [147].

Su teoría de guerra preventiva volvía a actualizarse. Y en ella tuvo conciencia de la revolución que suponía. Si los españoles veían con toda probabilidad que los indios no ofrecían garantía a la predicación libre del evangelio, podían, con toda justicia, sujetarles antes por medio de

---

143 Fol. 42v.
144 Mt., 28, 19.
145 Fol. 2.
146 Fol. 42.
147 Fol. 2.

la guerra. Era necesario antes haber tanteado todos los medios pacíficos y proceder con toda cautela.

Para Diego de Covarrubias era la tesis que había defendido Alberto Pío contra Erasmo [148]. Este era el significado de la carta de San Gregorio que escribió al Cardenal Gennadio exhortándole a tomar las armas para dilatar la fe de Cristo.

Pero los indios dejaban predicar libremente la religión cristiana y ofrecían toda clase de garantías a los predicadores; no existía título alguno que permitiera intervenir coactivamente, aunque aquellos pueblos no quisieran convertirse [149]. Era la exaltación de la libertad.

Se condenaban para siempre las guerras de religión. No se castiga la idolatría porque es un pecado contra la Divina Majestad o contra la naturaleza, sino en cuanto envuelve una injuria contra los inocentes. Se extirpan los ritos paganos en cuanto impiden la realización de los derechos de la Iglesia. Se cambian regímenes políticos o se ocupan territorios, no para facilitar la predicación del evangelio, sino en cuanto se pone en peligro la misma existencia de la Iglesia en sus fieles cristianos.

La religión es título de guerra en cuanto implica esencialmente una relación jurídica: un derecho de sus miembros o de la comunidad en cuanto Iglesia. La doctrina de Francisco de Vitoria había triunfado en el momento más crítico del problema indiano. Había sido posible conciliar cristiandad y comunidad internacional sin violar los derechos de la persona, buscando más bien su regeneración y progreso humano. Porque Diego de Covarrubias, al definir la intervención de España en América, definía a la República cristiana dentro de la comunidad internacional al servicio del espíritu y la civilización.

---

[148] Fol. 40.
[149] Fol. 2.

DE JUSTITIA BELLI ADVERSUS INDOS

Summa

1. Omnes homines natura liberos esse, non servos.
2. Est duplex jus naturale: primaevum et secundarium.

3. Libertas est juris naturalis atque omnes homines liberos nasci jure naturae. Potest jure gentium crescente hominum malitia statui servitutem.
4. Servitus ex lege humana est poena peccati, quod bello injusto committitur.
5. Ex prima intentione naturae homines natura liberi sunt.
6. Contra naturalem libertatem servitus inducta est ad puniendos hostes iniquos.
7. Unde servitus ex naturali ratione procedit.
8. Libertas est de jure naturali negative.
9. Servitus inducitur contra jus naturale per additionem.
10. Servus fugiens a domino mortaliter peccat.
11. Servitus in naturam est inducta ad puniendum peccantem et jus gentium ex secunda intentione naturae potuit determinare poenam in specie.
12. Sunt alii servi natura.
13. Haec servitus non est coactionis, sed reverentiae et honoris ratione subjectio.
14. Est dubium an ratione hujus naturalis servitutis posset bellum inferri his qui natura servi sunt ab his qui prudentia et sapientia praediti.
15. Principes Hispaniae tenentur ex charitate instruere et instituere in optimo regimine indos omnino amentes et stolidos.

16. Adversus hos recusantes hoc imperium est justum bellum. Quid tunc est justum bellum?
17. Justum bellum non inferri potest indis quod non ita civiliter, nec politice, nec utiliter proprias eorum respublicas administrent.

18. Non potest bellum justum indici indis ex eo quod infideles sint, nec fidem christianam profiteantur.

JUSTICIA DE LA GUERRA CONTRA LOS INDIOS

Sumario

1. Todos los hombres naturalmente son libres, no esclavos.
2. Hay dos formas de derecho natural: uno primario y otro secundario.
3. La libertad es de derecho natural, y todos los hombres nacen libres por derecho natural. Pudo el derecho de gentes, al crecer la maldad de los hombres, establecer la esclavitud.
4. La esclavitud, por derecho humano, es castigo del crimen que se comete con las guerras injustas.
5. De primera intención, la Naturaleza hizo a todos los hombres libres.
6. Fué introducida la esclavitud contra la libertad natural con el fin de castigar a los enemigos malvados.
7. Lógicamente, la esclavitud fluye de la razón natural.
8. La libertad es de derecho natural negativamente.
9. La esclavitud es introducida contra el derecho natural por adición.
10. El siervo que huye de la casa de su señor peca mortalmente.
11. La esclavitud fué introducida contra la naturaleza para castigar al que peca; y el derecho de gentes, según la segunda intención de la naturaleza, pudo determinar específicamente el castigo.
12. Otros son esclavos por naturaleza.
13. No es esta esclavitud coactiva, sino subordinación por razón de reverencia y honor.
14. Se duda si, por razón de esta esclavitud natural, pueden los que están dotados de sabiduría y prudencia hacer la guerra a los que son esclavos por naturaleza.
15. Los reyes de España, en virtud de la caridad, están obligados a instruir y formar en un régimen mejor a los indios totalmente imbéciles y amentes.
16. Es justa la guerra que se hace contra estos indios que rehusan este imperio. ¿Qué es, entonces, guerra justa?
17. En justicia no se puede declarar la guerra a los indios que no administran sus propios Estados tan civilmente, tan políticamente ni tan útilmente.
18. No se puede declarar la guerra a los indios por el hecho de que sean infieles, y no profesan la fe de Cristo.

19. Potest bellum geri adversus infideles qui detinent provintias christianorum.
20. Non potest auctoritate papae bellum geri contra infideles peccantes contra legem naturae.
21. Papa non habens jurisdictionem in infideles, non potest eis bellum inferre etiam universaliter permittendo generaliter haec crimina contra naturam.
22. Est causa sufficiens belli idolatria quae est finitima fidelibus qui ex illa inmolatione avertunt a religione.

23. Potest bellum geri ob vindicandam injuriam Deo quatenus tendat in opprobium legis evangilicae.
24. Ritus infidelium sunt tollendi cum sunt in detrimento religionis christianae vel innocentum.
25. Si indi permiterent praedicationem liberam legis evangelicae, et tamen nollent eam recipere, non posset eis inferri bellum.
26. Indi non possunt bello cogi fidem suscipere etsi notitiam habeant legis evangelicae et existiment omnino esse veram legem, sibi commodam et utiliorem ea qua ipsi vivunt. Ideo non possunt cogi christianorum imperium admittere ut ea facilius praedicetur.

27. Non sunt puniendi indi etiamsi timeatur delictum obvium, etsi verissimile sit non aliter quam bella posse evitare delictum.

28. Infideles non possunt impeti bello, quod idola colunt.

29. Indi tenentur sub poena peccati mortalis suscipere Christi fidem sibi propositam, et tametsi ad hoc teneantur, cogi non possunt eam suscipere.
30. Causa justi belli adversus indos potest esse ad subveniendum pluribus innocentibus qui quotannis idolis inmolantur et occiduntur.

31. An data, justa causa belli adversus indos, ex eo sit bellum injustum quod non praecedat solemnitas illa indicendi bellum.

32. Licet uti adversus hostes insidiis.
33. Hispani ex concessione Romani Pontificis habent jus praedicandi apud indos legem evangelicam.
34. Quod si barbari impediunt christianis libere enuntiare legem evan-

19. Puede declararse la guerra a los infieles que retienen las provincias de los cristianos.
20. Por autoridad del Papa no hay derecho a declarar la guerra a los infieles que pecan contra la ley natural.
21. No teniendo autoridad sobre los infieles, el Papa no puede hacerles la guerra, aunque generalmente permitan estos crímenes contra la Naturaleza.
22. Es causa suficiente de guerra la idolatría que está muy próxima a las regiones de los cristianos, que se apartan de la religión católica a causa de estos sacrificios.
23. Puede hacerse la guerra para vengar las injurias que se hacen a Dios, en cuanto son en oprobio de la ley del evangelio.
24. Hay que extirpar los cultos de los infieles, cuando son en detrimento de la religión cristiana o de los inocentes.
25. No se podría hacer la guerra a los indios que permitieran la predicación libre de la ley evangélica, aunque no quisieran recibirla.
26. No pueden ser obligados los indios a convertirse, aunque tengan noticia del evangelio y estén convencidos de que es la ley verdadera más provechosa y más útil que la que ellos mismos practican. Por este motivo, no pueden ser obligados a admitir el imperio de los cristianos con el fin de que sea más fácil la conversión.
27. Aun en el temor de un crimen evidente no hay derecho a castigar a los indios, aunque con toda probabilidad no se pudiera evitar este crimen de otra manera que por medio de la guerra.
28. No es lícito llegar la guerra contra los paganos, porque dan culto a los ídolos.
29. Los indios están obligados, bajo pena de pecado mortal, a recibir la fe de Cristo que se les ha propuesto, y aunque estén obligados a esto no pueden ser coaccionados a recibirla.
30. Puede ser causa de guerra justa contra los indios el prestar ayuda a varios inocentes que son inmolados y muertos todos los años a los ídolos.
31. Suponiendo que hay una causa justa de guerra contra los indios, ¿llegará a ser la guerra injusta por el hecho de que no se ha declarado antes solemnemente la guerra?
32. Es lícito usar de estratagemas contra los enemigos.
33. Por concesión del Romano Pontífice tienen los españoles derecho a predicar el evangelio entre los indios.
34. Si los bárbaros impiden que los cristianos prediquen libremente

gelicam in illis provintiis, injuria fit Hispanis ad quam propulsandam licite bellum infertur eisdem.

35. Si viderint verissimiliter hispani non esse tutam eis apud indos enuntiationem evangelii nec liberam, nisi eos in ditionem per bellum religerint, potuerunt id juste facere.

36. Alia causa justi belli poterit esse, si principes barbarorum vi aut metu voluerint revocare aliquos ex barbaris ipsis qui fidem catholicam jam assumpserunt.

37. Papa potest dare principem christianum ipsis barbaris qui jam semel minis vel terroribus, vel sponte fidem susceperunt et eos liberare a suis infidelibus principibus.

38. Alia causa belli esse potest ex conventione cum ipsis barbaris facta.

39. Alia causa esse potest cum hispani per aliquos indos advocantur ut ferant eis auxilium contra alios indos et barbaros vicinos cum quibus justum gerunt bellum.

40. Juste possunt indi prohibere hispanos in illis provintiis commertium et peregrinationem.

---

38 De justitia belli adversus indos plurimum solent adduci, sed aliquod breviter tractare libet [1].

1. Est sane praemittendum omnes homines natura liberos esse, non servos: lex *manumissiones* (ff. de Justitia et Jure) [2] ubi probat textus jure gentium esse inductam servitutem; idem probat textus ins. *servitus* (Institutiones de Jure personarum) [3], ubi probatur servitutem esse introductam contra naturam quod concedere nequit, ut interim argumentemur, quia jus naturale tolli non potest per jus gentium: et est inmutabile, ut jurisconsultus Gaius dicit (*sed naturalia quidem*) [4]. Institutiones

[1] Cfr. *Joannem a Terra Rubea* (Juan López de Palacios Rubios: *Libellus de insulis occeanis quas vulgus Indias appellant*. Madrid, Biblioteca Nacional, manuscrito 17.641.

[2] *Digesto*, I, I, 4.

[3] *Institutiones*, I, III, 2.

I, II, 11.

la ley del evangelio en aquellas provincias, hacen una injuria a los españoles, que justamente pueden vengar haciéndoles la guerra.

35. Podrían en justicia tomar las armas, si vieran los españoles con toda probabilidad que no estaría segura entre los indios la predicación del evangelio, y no sería libre a no ser que fueran reducidos a su obediencia por medio de la guerra.
36. Puede haber otra causa de guerra justa, cuando los príncipes de los bárbaros por la fuerza o la amenaza quisieran apartar de la religión católica a alguno de los mismos bárbaros que ya se habían convertido.
37. El Papa puede dar un príncipe cristiano a los mismos bárbaros una vez que se han convertido espontáneamente o por el terror o la amenaza, y puede librarlos de la obediencia a príncipes infieles.
38. Los tratados hechos con los mismos bárbaros pueden ser otra causa de guerra.
39. Otro título puede ser cuando algunos indios llaman a los españoles para que les presten auxilio contra indios y bárbaros vecinos contra los cuales justamente están en guerra.
40. Los indios tienen derecho a prohibir a los españoles comerciar y viajar por sus provincias.

Suele hablarse muchísimo sobre la justicia de la guerra contra los indios; conviene que nosotros digamos brevemente algunas palabras [1].

1. Hay que adelantar, ante todo, un principio: Todos los hombres son libres por naturaleza, no son esclavos. Un texto del *Digesto* [2] prueba que ha sido introducida la esclavitud por derecho de gentes; prueba también una ley de las Instituciones [3] que la esclavitud fué introducida contra el derecho natural. No puede concederse esta tesis, como demostraremos en seguida, porque el derecho natural no puede ser anulado por el derecho de gentes, pues es inmutable. Así hablan el jurista Gayo [4]

(De jure naturali, gentium, etc.) [5], et alibi saepissime : *ad hoc,* respondet glossam distinctione, s. *manumissiones* [6] dicens quod jus naturale in totum tolli non potest, in parte vero tolli potest. Sed hoc falsum est manifeste ; nam si hac in parte jus naturale libertatem hominum inducit, non potest jus gentium eorumdem hominum servitutem inferre : cumque jus tollat naturale.

2. Bartolus aliter in lege *ex hoc jure* (ff. de justitia et jure) [7] respondet contra : Est duplex jus naturale : primaevum et secundaevum. Primum tollitur per secundum et hoc appellatur jus gentium ; ita ut jus gentium quandoque sit contra rationem naturalem. Idem *Bartolus* [8], *Angelus* [9], probant etiam Doctores in lege *si id quod* (ff. de condictione indebi) [10]. Sed et haec solutio non potest defendi ; id enim quod contra rationem naturalem statuuntur ; verum non est, imo prorsus invalidum etiamsi a principe supremo statuatur ; et praeterea primum jus naturale quod et unicum est, nec in tempore distinguitur, tolli per aliud non potest ut in dicta sectione *sed naturalia* [11].

3. Ideo aliter hanc rem dissolvam. Primo : libertatem ita esse juris naturalis, atque omnes homines liberos nasci jure naturae, ut eo primo statu quo sola lege naturae humanum genus utebatur, nondum hominum ex crescente malitia decrevit omnino homines liberos nasci ; idque illis statui expediens fuerit.

Non tamen ex hoc negatur posse jure gentium, crescente hominum malitia, statui servitutem ut capti in bello servi efficiantur, imo id convenit reipublicae, et humano generi ex cujus consensu apud omnes gentes servitus statuta est.

---

[5] I, II, 2.

[6] *Digesto,* I, I, 4 : Se refiere al comentario de Francisco Accurse (*Corpus Juris Civilis Justiniani,* Lugduni, 1612).

[7] Bártolo de SASSOFERRATO : *Prima in Digestum,* tit. *De Justitia et Jure,* lex 3, cap. ex hoc jure, n. 21, p. 10.

[8] Bártolo de SASSOFERRATO : *In Secundam Digesti veteris partem,* tit. *De condictione indebiti,* lex 1, cap. si id quod, n. 2, p. 73.

[9] Angelo de UBALDIS : *In Primam atque Secundam Digesti Veteris Partem Commentaria,* I, I, 4.

[10] *Digesto,* XII, VI, 54 (I, 386).

[11] *Institutiones,* I, II, 11.

y frecuentemente las Instituciones [5]. Una glosa del *Digesto* [6] dice sobre esta tesis que es imposible abolir el derecho natural en cuanto sistema, pero que es posible en alguno de sus principios. Esta teoría es manifiestamente falsa. Si este principio del derecho natural introduce la libertad de los hombres, no es posible que el derecho de gentes imponga la esclavitud de estos mismos hombres y que derogue el derecho natural. Bártolo de Sassoferrato [7] da una primera solución:

2. Hay dos formas de derecho natural: derecho natural primario y derecho natural secundario. El primero es anulado por el segundo, que se llama derecho de gentes. Así es como el derecho de gentes se opone a veces a la razón natural. Es doctrina de Bártolo de Sassoferrato [8] y Angelo de Ubaldis [9]. Lo prueban también los doctores que glosan esta ley del *Digesto* [10].

No puede defenderse esta solución, porque todo lo establecido contra la razón natural, no es verdadero derecho; más todavía, es completamente inválido, aunque haya sido ordenado por el soberano. Además, el derecho natural es único y no se distingue en el tiempo, y, por tanto, no es posible que sea derogado por otra clase de derecho. Lo dice el Canon [11].

3. Por esta razón resolveré la tesis por otro camino.

Primero.—La libertad es de derecho natural, y todos los hombres nacen libres por derecho natural; de modo que en el primer estadio de la Humanidad, cuando el género humano estaba regido únicamente por la ley de la naturaleza, no habiéndose desarrollado todavía la maldad de los hombres, decretó la Naturaleza que todos los hombres nacieran completamente libres, y les fué conveniente que así se instituyera.

No niega esta tesis que, al crecer la maldad de los hombres, haya podido el derecho de gentes establecer la esclavitud para hacer esclavos a los prisioneros de guerra; más aún convenía al Estado y al género

Sunt etiam bella introducta, et id ratione naurali quod augustinus ostendit (libro 19 de civitate Dei, cap. 15) [12], ubi plurima in hanc rem verba. Sicut et naturali lege non erant dominia distincta in ipso quidem statu naturae et legis naturalis, sed postea convenit fieri dominiorum distinctionem ex lege humana; idque ratione naturali factum esse ex eo apparet quod reipublicae conveniens id fuerit, ut est manifestum ex Conradi resolutione de contractibus (quastione 10 et sequentibus) [13] 38v

4. Ex qua resolutione quam optime ponit Fortunius in distinctione, 1, *manumissiones* [14] infertur intellectus ad jura et textus dicentes, omnes homines eo tempore, quo sola lege naturae vivebatur, aut mundus regebatur, liberos nasci; at non ex hoc sequitur hodie omnes liberos nasci lege naturae, quia aliis legibus, praeter naturales, utimur idque convenientissime ob malitiam hominum reprimendam. Unde inquit Augustinus (dicto c° 25) [15] servitutem ex lege humana esse poenam peccati, quod bello injusto committitur; vel offensa vel ex injuria, propter quam bellum juste infertur. Ita etiam hunc intellectum tradit Fortunius ubi supra [16].

5. 2.° infertur, aliter etiam posse intelligi illud homines natura liberos esse, ex prima intentione naturae, quae voluit homines liberos creare; at de per accidens non prohibuit eos servos fieri ex aliqua ratione convenienti Reipûblicae. Sicut de prima intentione naturae est quod hominum vita conservetur, et tamen de per accidens potest statui a principe quod criminosi occidantur.

6. 3.° Ex hoc infertur intellectus ad textum ins. *servitus* (Institu-

---

[12] PL., 9, 643-644.

[13] Conrado SUMMENHART: *De contratibus licitis atque illicitis tractatus* (Venetiis, 1580).

[14] Fortunio GARCÍA DE ERCILLA. Este comentario al *Digesto* citado constantemente por los juristas españoles no hemos logrado encontrarlo en las babliotecas nacionales y extranjeras que últimamente hemos consultado.

[15] PL., 9, 644.

[16] Fortunio GARCÍA DE ERCILLA: *Digesto*, I, I, 4.

humano, por cuyo consentimiento fué establecida la esclavitud entre todos los pueblos.

Aparecieron también las guerras y lo exigió la razón natural, como lo demuestra San Agustín [12] en el libro de la *Ciudad de Dios*, donde dice muchas cosas sobre esta materia. Tampoco en el estado de naturaleza y derecho natural existía la división de la propiedad; fué conveniente después que las leyes de los hombres hicieran la separación de dominio; que era conforme a la razón natural aparece claro por el hecho de que era conveniente al Estado que así fuera. Lo prueba claramente Conrado Summenhart [13].

4. De esta solución que expone maravillosamente Fortunio García de Ercilla [14] surge la interpretación a las leyes y textos que dicen que todos los hombres nacen naturalmente libres. Es decir, todos los hombres nacían libres en aquel tiempo, cuando el mundo se gobernaba y se vivía únicamente según la ley natural; pero no se deduce de aquí que nazcan hoy todos los hombres naturalmente libres, porque además del derecho natural están en vigor otras leyes humanas, y esto fué conveniente para refrenar la malicia de los hombres. Lógicamente dice San Agustín [15] que la esclavitud de derecho positivo es un pecado que se comete con las guerras injustas, o de la ofensa o injurias contra las que se hace justamente la guerra. También da esta interpretación Fortunio García [16].

5. *Segunda conclusión.*—Puede entenderse de otra manera aquel principio: los hombres son libres por naturaleza. De primera intención quiso la naturaleza crear a todos los hombres libres; pero, accidentalmente, no prohibió que fueran hechos esclavos por alguna razón de conveniencia al Estado. Como también de primera intención estableció la naturaleza que se conservara la vida de los hombres, y, sin embargo, accidentalmente puede decretar el soberano que sean muertos los criminales.

6. *Tercera.*—Lógicamente fluye la interpretación al texto de las

tiones, De Jure personarum) [17] et ad similia jura in quibus probatur servitutem esse contra naturam.

Est enim dicendum contra naturam, scilicet, contra naturalem libertatem, quae vera fuit ab initio omnium, ante corruptionem generis humanis, et nunc quoque esset nisi malitia hominum aliam conditionem exigeret ex consensu omnium populorum; quare a jurisconsultis jure gentium introductum esse servitutem asseritur; et ab Aristotele (1. politicorum, capite 3 et 4) [18]. Et merito cum ex consensu omnium gentium inducta bella fuerint, inducta est servitus ad puniendos hostes iniquos.

7. 4.° *infertur*. Hanc servitutem jure gentium inductam non esse contra naturalem rationem; imo ex naturali ratione procedere [tur].

Quod probatur ex dicta lege *manumissiones* [19], et apertius in s. *item quae ab hostibus*. Iniusto s. *singulorum* (Institutiones, De rerum divisione) [20], ut animadverti *Fortunius* in dicta lege *manumissiones*, collumna 3 [21]; et idem probatur ex pluribus locis Sacrae Scripturae, quae Driedonis (?) ut Exodus (capite 6) [22] et prima Petri (cap. 2) [23] et prima ad Thymoteum (capite 6) [24] et ad Ephesios (capite 6) [25]. Caius item jurisconsultus (libro *Institutionum*, 2) [26]. Unde Dominus in servos ratione naturali dominium habet; uti tamen debet benigne hoc jure, non severe et crudeliter; quod praeter alios etiam Augustinus admonetur (dicto libro 19 de civitate dei, capite 16, [27] et jurisconsulti in loco ordinario [28]. 39

8. 2.° Principaliter respondeo ad objectionem: Jus naturale inmutabile est, et hoc concedo; sed libertas et quod omnes homines nascantur liberi, est de jure naturali positive et fit quod naturale prohibuit servitutem, et hoc nego: nullo enim pacto eam institutionem prohibet; aut

---

[17] *Institutiones,* I, III, 2.

[18] Aristóteles (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 26, pp. 5-7).

[19] *Digesto*, I, I, 4 (I, 2).

[20] *Institutiones,* II, I, 11.

[21] Fortunio García de Ercilla: *Digesto,* I, 4.

[22] Ex., 6, 6.

[23] 1 Petr., 2, 18.

[24] 1 Tim., 6, 1.

[25] Eph., 6, 5.

[26] *Gaii Institutionum Iuris Civilis Commentarii quatuor* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 86, p. 73).

[27] PL., 9, 644.

[28] *Digesto,* I, I, 4 (I, 2).

Instituciones [17] y a otras leyes que prueban que la esclavitud fué introducida contra la naturaleza, es decir, contra la libertad natural, que fué verdadera desde el principio del mundo, antes que degenerara el género humano, y ahora lo sería también si la maldad de los hombres no exigiera otra situación del consentimiento de todos los pueblos. Por esta razón aseguràn los juristas que ha sido introducida la esclavitud por derecho de gentes. También Aristóteles [18].

Y con razón, pues, habiendo sido introducidas las guerras por consentimiento de todos los pueblos, fué admitida la esclavitud para castigar a los enemigos perversos.

7. *Cuarta conclusión.*—Esta esclavitud, introducida por derecho de gentes, no va contra la razón natural.

Lo prueba la ley cuarta del título primero del *Digesto* [19], y más claramente las leyes de las *Instituciones* [20], como señaló Fortunio García. Prueban lo mismo varios pasajes de la Sagrada Escritura [21]: El *Exodo* [22], las cartas de San Pedro [23] y San Pablo [24-25]. También el jurista Cayo [26] en las *Instituciones.*

En conclusión: Según la razón natural, tiene el señor dominio sobre los esclavos: debe, sin embargo, usar benignamente de este derecho, no severa ni cruelmente. Además de otros lo advierte San Agustín [27] y los juristas en el pasaje ordinario sobre esta materia [28].

8. En segundo lugar, principalmente respondo a las objeciones. El derecho natural es inmutable. Concedo este principio. Pero hago una distinción en el segundo principio: la libertad y que todos los hombres nazcan libres, es de derecho natural. Niego que, positivamente, sea de

negative ex eo quod natura contrariam libertati servitutem non induxit: et concedo:

Est igitur intelligendum illum quod diximus jus naturale est inmutabile de Jure naturali positive intellecto; ita in hac specie' notat S. Thomas (1-2, quaestione 94, articulo 5) [29] et potest esse haec secunda solutio, ergo illatio patet. *Servitus* [30] c. (jus gentium n.º 9, 1 distinctio) [31].

9. 6. Infertur servitutem esse contra naturale jus, non ex eo quod tollat jus naturale affirmativum vel positive intellectum, sed eo quod addit juri naturali id quod ipsum jus non correxerat; et ita per additionem inducitur contra jus naturale servitus.

10. 7. Infertur quod servus fugiens a domino mortaliter peccat, et tenetur ad eum redire; quod tenet glossa in canone *Jus gentium*, 1, distinctione [32], et ibi Doctores communiter. Notat etiam Fortunius in distinctione, 1, *manumissiones*, columna [33] 4, dicens quod non peccaret si servitus esset contra jus naturale. Idem probat textus in canone, *si quis servum* 17 quaestione [34]. 4. Turrecremata in distinctione I, capite *jus gentium*, articulo 4 ad finem [35].

11. 8. Hinc intelligitur id quod notat S. Thomas in 4, distinctione 36, articulo 1 [36]; et sequitur cardinalis a Turrecremata in dicto articulo 4 [37], quod servitus est instituta contra primam naturae intentionem, quod natura prima intentione tendit ad perfectiora; vere tamen est contra naturam quoad 2am intentionem.

Natura enim prima intentione intendit ut quis sit bonus, sed si non fuerit bonus sed malus, ejus intentio secunda est ut puniatur; et sic servitus in naturam est inducta ad puniendum peccantem, et licet a jure naturae non sit determinata poena ista in specie, sed in genere jus naturale

---

[29] *Opera Omnia*, t. VII, p. 173.

[30] *Institutiones*, I, III, 2.

[31] *Decretum Gratiani*, I, 1, 9 (I, 5).

[32] *Decretum Gratiani*, I, 1, 9 (I, 5).

[33] Fortunio García de Ercilla: *Digesto*, I, I, 4.

[34] *Decretum Gratiani*, II, 17, 4, 37 (I, 826).

[35] Juan de Torquemada: *In Gratiani Decretorum Primam Commentarii*, I, I, c. ius gentium, art. 4, pp. 20-21.

[36] *In quatuor libros sententiarum*, lib. 2, dist. 36, quaest. 1, art. 1.

[37] Juan de Torquemada: *In Gratiani Decretorum primam commentarii*, I, I, c. ius gentium, art. 4, n. 19, p. 21.

derecho natural y que este derecho prohiba la esclavitud; pues no prohibió de ninguna manera esta institución. Concedo que, negativamente, sea derecho natural en cuanto la naturaleza no introdujo la esclavitud en oposición a la libertad.

Hay que interpretar aquel principio que dijimos: es inmutable el derecho natural entendido positivamente. Así lo hace notar específicamente Santo Tomás [29]. Puede ser ésta una segunda solución. La consecuencia es clara [30-31].

9. *Sexta conclusión.*—La esclavitud va contra el derecho natural, no porque derogue el derecho natural afirmativo y entendido positivamente, sino en cuanto añade al derecho natural lo que el mismo derecho naural no había enmendado. Así, *por adición,* es introducida la esclavitud contra el derecho natural.

10. *Séptima conclusión.*—El esclavo que huye de la casa de su señor peca mortalmente y está obligado a volver. Lo sostiene la glosa al Decreto de Graciano [32] y generalmente los doctores que glosan esta ley. Hace notar Fortunio García [33] que no pecaría si la esclavitud estuviera en pugna con el derecho natural. Lo mismo prueban los cánones [34] y Juan de Torquemada [35] en su comentario al Decreto de Graciano.

11. *Octava conclusión.*—De aquí se deduce lo que señala Santo Tomás [36] y sigue el Cardenal Torquemada [37]. La esclavitud ha sido instituída contra la primera intención de la naturaleza. Porque la naturaleza, de primera intención, tiende a lo más perfecto; ciertamente va contra la naturaleza en cuanto a la segunda intención.

La naturaleza, por ejemplo, de primera intención, procura que el hombre sea bueno y si no es bueno, sino malo, la segunda intención de la naturaleza es que el hombre sea castigado. Así, la esclavitud ha sido introducida contra la naturaleza para castigar al criminal; y aunque

positivum. Jus gentium ex secunda intentione naturae potuit determinare et deffinire poenam in specie ut ipsi Doctores concludunt. Ita est haec servitus natura jubens ad servitutem. Aristoteles, libro 7, politicorum, capite 14 [38].

12. *Sunt alli servii natura.*—Item sunt natura servi qui nati sunt ad parendum; hi enim servi sunt eorum, qui nati sunt ad imperandum; et sic secundum naturam alteri imperant, alteri parent. Sic etiam est servitus foeminarum ad marem secundum naturam. Item natura sunt servi qui ex ancilla nascuntur: hi etenim nascuntur natura servi. Haec quae addidimus notat Claudius Cotaraeus (libro 2 de jure militum, cap. 28) [39]. Pulchra Platonis verba dialogo 3 de legibus, folio 4 legito [40].

Nempe hi qui sunt minus sapientes, minus perfecti; qui quidem natura ipsa sapientioribus subditi sunt, et indigent ut ab eis regantur; ita Aristoteles (1, politicorum, c. 3 et 4) [41]; apud nostram praepositionem dicto canone *Jus Gentium*, 1, distinctione, numero 9 [42]; et ibi Turrecremata articulo plura adducens hac in re [43].

Est enim a natura hoc inductum, ut qui excellunt ratione excellant dominatione, ut ibi notat ex Augustino super Genesim) [44], et *Cicerone* (5, paradoxa) [45] 39

13. Haec vero servitus non est coactionis, nec necessitatis, sed reverentiae et honoris ratione subjectio; et ideo non potest proprie dici servitus; imo esset etiam ac fuisset in statu innocentiae, ut notat *Turrecremata* (in dicto articulo 4) [46] et Driedo (*De libertate christiana*, pagina 3) [47], nam ex traditis per eum, si ista esset servitus necessitatis et coactionis, essent tunc homines miseriis subditi, quod falsum est.

Unde consequitur quod illa servitus, quae naturalis est ratione im-

---

[38] ARISTÓTELES: *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, p. 261.
[39] Claudio COTTEREAU: *De Jure et Privilegiis militum libri tres*, pp. 313-318.
[40] PLATÓN: *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 5, p. 70.
[41] ARISTÓTELES: *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, pp. 5-7.
[42] *Decretum Gratiani*, I, 1, 9 (I, 5).
[43] Juan de TORQUEMADA: *In Gratiani Decretorum Primam Commentarii*, I, I, c. ius gentium, n. 11, p. 21.
[44] *De Genesi contra Manicheum*, lib. I, cap. 18-19 (PL., 34, 187).
[45] CICERÓN: *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, IV, 3, p. 208.
[46] Juan de TORQUEMADA: *In Gratiani Decretorum Primam Commentarii*, I, I, c. ius gentium, art. 4, n. 11, p. 21.
[47] Juan DIDROËNS: *De libertate christiana libri tres* (Lovanii, 1540), I, I.

específicamente no haya determinado este castigo, lo ha hecho de una manera general el derecho natural positivo. El derecho de gentes, en virtud de la segunda intención de la naturaleza, pudo determinar y definir específicamente el castigo, como concluyen los mismos doctores. Así, es esta esclavitud. La naturaleza ordena la esclavitud, dice Aristóteles [38].

12. *Otros son esclavos por naturaleza.*

Son esclavos por naturaleza los que han nacido para obedecer; pues éstos son esclavos de aquellos que han nacido para mandar, y así, según la naturaleza, unos mandan y otros obedecen. Así, es natural la esclavitud de las mujeres con relación al marido. Además, son siervos por naturaleza los esclavos que nacen de esclava, pues éstos nacen naturalmente siervos. Señala Claudio Cottereau [39] todas estas cosas que hemos añadido. Leed las hermosas palabras de Platón [40] en su diálogo de las leyes.

Pues bien: los que son menos sabios y menos perfectos son, naturalmente, súbditos de los más sabios, y necesitan que sean regidos por ellos. Así Aristóteles [41] y entre nosotros Graciano [42]; también Torquemada [43] aduce varias cosas sobre este tema. Pues ha ordenado la naturaleza que los que sobresalen en ingenio aventajen también en el gobierno, como deduce de textos de San Agust'n [44] y Cicerón [45].

13. Pero esta esclavitud no es coactiva ni anula la libertad, sino una sumisión por razón del respeto y honor. Por este motivo no puede ser llamada exactamente esclavitud; más todavía existiría esta forma de esclavitud y hubiese existido en el estado de inocencia, como nota Torquemada [46] y Juan Didroens [47]; y prueban la tesis. Si fuera esta esclavitud coactiva y anulara la libertad, estarían entonces los hombres sujetos a miserias. Esto es falso.

Se concluye que aquella esclavitud que es natural en razón de la

prudentiae, non est coactionis, vel necessitatis, sed reverentiae atque honoris : quam imprudentes ac minus sapientes sapientioribus exhibere debent.

14. Est tamen dubium, an ratione hujus naturalis servitutis possit bellum inferri his qui natura servi sunt ab his qui prudentia et sapientia praediti : eos volunt ad optimum regimem reducere : eorumque imprudentia male institutas respublicas ad cultiorem, utilirioremque vivendi rationem dirigere : idque ipsi recusent, qua in re sunt pulchra verba Aristotelis (1 politicorum, capite 5) [48] sic dicentis : quocirca ars etiam bellica in qua et natura quaestuaria est quodam modo. Venatio enim pars illius est, qua contra belluas utentum est, eosque homines, qui cum sint ad parendum nati, imperium recusant ; est enim hujusmodi bellum natura justum : hactenus Aristoteles. Illud tamen in primis ex praemissis hoc fit manifestum non esse hos homines natura servos quod coactionem et miseriam ; alioquin haec non esset naturalis servitus in statu innocentiae. Sed sunt ad eorum utilitatem servi ut obedientiam, reverentiam et honorem prudentibus exhibeant, tota quidem haec servitus in id tendit : nempe ad utilitatem eorum qui imprudentes sunt [ex eodem Aristotele (7 politicorum, capite 14 ad finem)] [49].

15. *Quo fit si indi vel hi barbari sint* omnino amentes, stolidi, et minime idonei ad instituendum regimen Reipublicae sibi ipsis utile ad eorum conservationem, possint a principibus Hispaniae instrui et institui in optimo regimine, ac possent principes juste ad eos mittere rectores, eisque dare leges : sicuti possumus, imo tenemur, ex charitate amentes regere, et infantes instruere, semper tamen ad orum utilitatem.

16. *Secundo* ex hoc apparet esse justum bellum adversus hos recusantes hoc imperium, *ut inquit aristoteles* [50].

Justum tamen bellum intelligo ad eorum utilitatem, et ita ad effectum ut cogantur mores instituere : ita ut sit bellum ad hoc ; non tamen ad eos puniendos, sed ad eos in moribus corrigendos ; **40** quod si corrigi atque

[48] Aristóteles : *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, p. 7.
[49] Aristóteles : *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, p. 7.
[50] Aristóteles : *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, p. 7.

ignorancia, no es coactiva ni mata la libertad, sino reverencial y honorífica, y que deben aceptar los ignorantes y menos sabios para con los que son más prudentes.

14. Hay una duda. En razón de esta esclavitud natural, los que están dotados de más prudencia y sabiduría ¿pueden hacer la guerra a los que son esclavos por naturaleza, cuando quieren llevarlos a un régimen más perfecto y dirigir aquellos pueblos por ignorancia mal organizados, a un nivel de vida más civilizado y más útil a la que ellos mismos se resisten? Sobre este tema dice Aristóteles [48] estas bellas palabras: «Por tanto, también el arte de la guerra tiene cierta naturaleza lucrativa. Pues la caza es una forma de guerra que usamos contra las bestias y contra aquellos hombres que, nacidos para obedecer, rehusan el ser mandados; esta clase de guerra es justa por su misma naturaleza.» Hasta aquí Aristóteles.

En primer lugar está claro por la tesis anterior de que los hombres no son esclavos por naturaleza en cuanto significa coacción y su aniquilamiento; de lo contrario, no existiría la esclavitud natural en el estado de inocencia; son esclavos para su utilidad al prestar obediencia, respeto y honor a los prudentes; en verdad, toda esta esclavitud tiende a este fin, es decir, a la utilidad de los que son ignorantes, según el mismo Aristóteles [49].

15. Con lo que sucede que si los indios o estos bárbaros son completamente necios, imbéciles o totalmente ineptos para constituir un régimen político que les sea útil para su conservación, pueden los príncipes de España instruirlos y organizarlos en un régimen mejor y pueden, justamente, enviarles gobernadores y darles leyes, como podemos y aun estamos obligados, en virtud de la caridad, a regir a los amentes e instruir a los niños, siempre, sin embargo, para su utilidad.

16. En segundo lugar aparece, por esto, que es justa la guerra contra los que rehusan este imperio, como dice Aristóteles [50].

Pero entiendo esta guerra justa para su utilidad y con el único fin de obligarles a ordenar sus costumbres. La guerra únicamente es para este fin: no para castigarlos, sino para corregirlos en sus costumbres;

institui recusent, armis cogi possunt et erit justum bellum quoad hoc; non tamen erit hoc proprie bellum, sed correctio in moribus; nec inconveniens quoad correctionem plurium et ad institutionem necessariam Reipublicae aliquot rebelles occidantur. Id enim necessarium est ad totius communitatis optimam conservationem.

Nec tamen opinor posse hoc in casu captos effici servos capientium, nec eorum bona effici jure hujus belli capientium et debellantium, nisi ratione expensarum quae in eodem bello forte fuerunt.

Quod si dixeris ipsos, qui parere recusant et rebelles sunt efficiuntur capientium, non tamen eorum bona perdere, nec provintias: Hoc falsum est: nam eadem ratione qua ipsi rebelles efficiuntur capientium jure belli justi, eadem fit et eorum provintia quia earum provintiarum administratio et dominium penes ipsos est; et eas amittere debuit jure belli et in hoc successoribus perjudicant, ut constat. Hi hostes qui bello convenerunt rebelles sunt non tamen eorum successores, et tamen provintia etiam in praejudicium successorum fit capientis.

Deinde sequeretur ex hoc quoddam in contrarium: quod innocentes, scilicet senes, foeminae et alii ipsorum rebellum filii non possent capi ut servi jure hujus belli, et ita ego fateor: sed tamen contrarium apud hos indos et barbaros fit a christianis.

Unde id quod dicitur capta in bello capientium effici si bellum justum sit, est intelligendum quando bellum movent ad punitionem vel ad defensionem et fit ad aliorum et hostium dominium. Secus si fiat bellum ad utilitatem hostium, ad eorum emendationem per eum qui eorum princeps non est.

17. Sed tamen ex verbis *Aristotelis* [videtur] quod *fiunt capti in hoc bello capientium,* ut patet ex eis. Sed is est intelligendus: quando bellum fit his hominibus, qui natura sunt idonei ad parendum non tamen ad imperandum, et quia hii tenentur natura parere, et inique recusant imperium; ideo juste capiuntur, quia juste infertur eis bellum.

[Adverte item ad deprecatio, ibidem mundi dominus (ff. ad 1. Rho-

y si rehusan ser corregidos y ser enseñados, se les puede obligar por las armas y será justa la guerra en cuanto a este fin; sin embargo, no es esto propiamente una guerra, sino corrección en las costumbres; y no hay inconveniente que para la corrección de muchos y la organización necesaria de la república sean muertos algunos rebeldes. Esto es necesario para la mejor conservación de toda la comunidad.

Y no creo que los prisioneros de esta guerra puedan ser hechos esclavos de los vencedores, ni por derecho positivo sus bienes puedan ser cogidos por los que hacen la guerra, si no es en concepto de indemnización por los gastos que quizá tuvieran en esta misma guerra.

Y si dijeras que son de quien los coge, aquellos que rehusan obedecer y son rebeldes, pero que no pierden sus bienes ni sus territorios, esta teoría es falsa; porque por la misma razón que los rebeldes pasan a propiedad de quien los coge por derecho de guerra justa, por esa misma razón pasarían sus provincias, porque ellos las administran y es suyo el dominio de estos territorios. Deberían perderlos también por derecho de guerra, pero en esto perjudicarían a los descendientes, como está claro. Son rebeldes los enemigos que acudieron a la guerra, no sus descendientes, y, sin embargo, el vencedor se apodera de sus provincias, aun en perjuicio de sus herederos.

En fin, se seguiría de esta tesis algo en contra: Los inocentes, es decir, los ancianos, las mujeres y los hijos de los mismos rebeldes no podrían ser hechos prisioneros por derecho de esta guerra. Yo así lo defiendo. Sin embargo, los cristianos hacen lo contrario con estos indios y bárbaros.

En conclusión: que lo cogido en guerra sea del que lo coge, cuando la guerra es justa, hay que entenderlo siempre que se haga la guerra para castigo o defensa y para dominar a otros y a los enemigos. Será lo contrario si aquel que no es príncipe suyo hace la guerra para utilidad de los enemigos y para su enmienda.

17. Sin embargo, por las palabras de Aristóteles parece que los prisioneros en esta guerra quedan a merced de los que los cogen, como consta por el texto. Pero hay que interpretar a Aristóteles: Cuando se hace la guerra a hombres que son idóneos por naturaleza para obedecer, no para mandar; y porque están obligados naturalmente a obedecer y rehusan injustamente este imperio: por esta causa pueden justamente ser cogidos, justamente se les hace la guerra. Obsérvese, además, la ley

diam de Jactu) [51]. Soto in relectione de dominio] [52], et Vitoria [53]; et vide Institutiones (ff. 1, De donatione inter virum et uxorem) [54].

Est enim justa causa belli contumatia inique recusantis imperium, ut notat Innocentius [55] in canone *olim* in lege de restitutione spoliatorum, columna ultima, et idem fatentur Doctores citati, quotquot de justitia belli tractant; et prae caeteris Castro (de justa haereticorum puntione libro 2, capite 14, 8) [56]. Justi belli causa probat Aristoteles (libro 7, politicorum, capite 14 ad finem) [57], ubi fert in prima quaestione, cum tractatque bellum justum esse, ut in servitutem redigantur quos servire oportet et ut his, qui servitute digni sunt legitime dominemus; idem retulit et probat Claudius Cotaraeus (libro 3, de jure militum, cap. 23) [58].

Nec est proprie istud bellum quum fit in subditos, sed exequutio jurisdictionis; et ideo Innocentius ubi supra [59], tunc notat quod si arma moveat quis, ac bellum gerat contra subditos resistentes inique ac detestantes imperium potestatis, exequitur jurisdictionem; et ideo capti non efficiuntur servi.

Qua ratione cum *Aristoteles* loquatur ad effectum ut capti efficiantur capientium, intelligo ejus verba in hominibusque a natura ita creatis ut errent per agros dispalati ac sine jure, sine aliquo regimine; nati, inquam, tamen ad parendum et ad aliorum ministerium, ut bestiae, et animalia fera quibus ii similes sunt, *Aristoteles* cum dicit in his exerceri venatoriam artem, ut in feris.

Ex horum autem numero Indos esse ego dubito; viderint hii qui ad eos profecti, ipsorum mores, et instituta, ac feritatem noverunt. Id enim verum et manifestum est, eos urbes, vicos, et oppida colere, reges constituere quibus optemperent, pluraque alia exercere, ex quibus colligitur, tam in artibus mechanicis, quam in moribus intellecta, et rerum cognitione, ac ratione praeditos esse; tametsi non ita integris praediti sint moribus ut christianis, ac sarracenis: Turcis, qui seclusa lege evan-

[51] *Digesto*, XIV, II, 9 (I, 421).

[52] Domingo de SOTO: *Relección inédita* (Palencia, Archivo del Cabildo, n. 5).

[53] Francisco de VITORIA: *Relecciones teológicas del maestro Francisco de Vitoria* (Ed. Getino, Madrid, 1934), p. 378.

[54] *Digesto*, XIV, I, 23.

[55] INOCENCIO III: *Decretales*, II, 13, 12 (II, 286).

[56] Alfonso de CASTRO: *De Justa haereticorum punitione libri tres*, II, 14, 8.

[57] ARISTÓTELES: *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, p. 261.

[58] Claudio COTTEREAU: *De Jure et Privilegiis militum*, pp. 461-462.

[59] *Decretales*, II, 13, 12 (II, 286).

del *Digesto* [51], la relección sobre el dominio en Domingo de Soto [52]. Véase a Francisco de Vitoria [53] y la ley de las *Instituciones* [54].

Pues es causa justa de guerra la obstinación del que rehusa injustamente ser mandado, como nota Inocencio III [55] y los doctores que tratan de la justicia de la guerra; sobre todos, Alfonso de Castro [56]. Aristóteles [57] aprueba esta causa de guerra cuando dice en la primera cuestión y examina que la guerra es justa para reducir a esclavitud a los que conviene que sirvan y para dominar legítimamente a aquellos que son dignos de esclavitud. Lo mismo refiere y aprueba Claudio Cottereau [58].

Y ésta no es propiamente guerra, cuando se hace contra los súbditos es más bien ejecución de jurisdicción. Por esto notaba Inocencio III [59] en la cita anterior que si un príncipe lleva las armas y hace la guerra contra los súbditos que injustamente le ofrecen resistencia y rechazan el imperio de su poder, se ejecuta una jurisdicción. Por este motivo, los prisioneros no pueden ser hechos esclavos.

Por esta razón, cuando Aristóteles habla, efectivamente, de que los prisioneros son de quien los coge, entiendo que sus palabras se refieren a hombres creados por la naturaleza de tal manera que andan errantes por los campos, vagabundos y sin ley, sin forma alguna política; en fin, diré hombres nacidos para obedecer y para servir a otros como bestias y fieros animales a los cuales son semejantes, cuando dice Aristóteles que se puede ejercitar sobre éstos el arte de la caza como contra las fieras. Pero yo dudo que los indios se cuenten entre el número de éstos; véanlo quienes, habiendo viajado hasta ellos, hayan conocido sus costumbres, sus instituciones y su ferocidad. Una cosa es verdadera y manifiesta: que viven en urbes, ciudades y aldeas, nombran reyes, a quienes obedecen, y ponen en práctica otras muchas cosas; lo que demuestra que tienen conocimiento de las artes mecánicas y la moral, y están dotados de razón; aunque no gocen de costumbres tan íntegras

gelica, et ea institutione quae ad Christi fidem expectat, ipsam rempublicam utilius, ac commodius expolita, atque civili administratione gubernant.

Nec tamen ex eo solo justum bellum infertur a Christianis infidelibus quod non ita civiliter, nec politice, nec utiliter proprias eorum respublicas administrent. 40v

18. 2.ª causa est consideranda ex ratione infidelitatis: An possit bellum justum indici his barbaris ex eo quod infideles sint: nec fidem christianam profiteantur, et videtur quod ista sit causa sufficiens.

Ex capite VI, Decretis 23, quaestione 7 [60] et ita tenent Hostiensis [61] et Abbas in cañone *quod super his,* De voto [62]; Albertinus in rubrica *de hereticis* in 6, quaestione 8, conclusio 1 [63].

Sed in hoc adversus Hostiensem sit *conclusio*: non licet Christianis bellum infidelibus inferre ex eo solo quod infideles sint.

Quod probatur in canone *dispar* 23 [64], quaestione 8 et in lege *Christianis,* capite de causis paganorum [65], [et Florentinus (3 parte, titulo 22, capite 5 S 8)] [66], Thomas (2, 2, quaestione 12, articulo 2) [67].

Turrecremata in canone *quis nos,* 24, quaestione 4 [68]. Non obstat quod idem Thomas scribit (22, quaestione 10, articulo 8) [69] dicens licite indici et geri bellum contra infideles ne fidem impediant. Id enim est intelligendum, quando infideles fidem impediunt, quia blasfemiis utuntur et persuasionibus ad avertendos homines, qui forsan profitentur christianam fidem, a religione christiana. Item persequendo christianos

---

[60] *Decretum Gratiani,* II, 23, 7, 2 (I, 951).

[61] Enrique de SEGUSIO: *Jur. utr. Monarchae celeberrimi in V Decretalium Commentaria,* lib. III, tít. 34, cap. 8.

[62] Niccolò TEDESCHI: *Super tertio Decretalium, De voto et voti redemptione, quod super.*

[63] Arnaldo ALBERTINI: *Repetitio nova sive commentaria, rubricae c. l. De haereticis,* lib. VI, quaest. 8, concl. 1, fol. 22.

[64] II, 23, 8, 11 (I, 955).

[65] *Codex, de Paganis et sacrificiis,* I, 11, 6.

[66] Antonio de FLORENCIA: *Summa Theologica in quattuor partes distributa,* III, 22, 5, 8.

[67] *Opera Omnia,* t. VIII, p. 105.

[68] Juan de TORQUEMADA: *In Gratiani Decretorum Partem Commentarii,* pars. II, causa 23, quaest. 4, canon: *quid nos,* p. 111.

[69] *Opera Omnia,* t. VIII, p. 89.

como los cristianos y los sarracenos; por ejemplo, los turcos, que, a excepción de la ley evangélica y de la institución que se refiere a la ley de Cristo, gobiernan su propio Estado más útil y más dignamente con una administración tan civilizada y progresiva.

Sin embargo, los cristianos no hacen la guerra a los infieles por el solo título de que no gobiernan sus propios Estados tan civilmente, tan políticamente, ni tan útilmente.

18. Debe considerarse la segunda causa por razón de infidelidad. ¿Puede declararse la guerra a los bárbaros por el hecho de que son infieles y no profesan la fe católica? Parece que es causa suficiente de guerra, según el capítulo VI del Decreto [60]. Así lo sostienen Enrique de Segusio [61], Niccolò Tedeschi [62] y Arnaldo Albertini [63].

Pero en esta materia sea la primera conclusión contra Enrique de Segusio. No es lícito a los cristianos hacer la guerra a los infieles por el solo título de que son infieles.

Lo prueba el Decreto de Graciano [64] y el Derecho civil [65], Antonio de Florencia [66], Santo Tomás [67] y Juan de Torquemada [68]. No obsta lo que expone el mismo Santo Tomás [69] cuando dice que es lícito declarar y hacer la guerra a los infieles para que no pongan obstáculos a la fe. Hay que entender este principio: Cuando los infieles impiden la fe, porque blasfeman y emplean la persuasión para apartar de la religión cristiana a los hombres que quizá profesan la fe católica; más, cuando dan premios a los cristianos renegados; además, impiden la predicación de la ley evangélica, como nota el mismo Santo Tomás en aquel pasaje,

impediant Christi fidem. Item dant proemia abnegantibus cristianis. Item impediunt praedicationem legis evangelicae ut idem Thomas ibi sentit et explicat Caietanus ad finem [70]; et in hac diferentia possunt intelligi textus in canone *si non ex fidei merito,* 23, quaestione 4 [71], et in canone *si de rebus* 23, quaestione 7 [72] ita glossa in dicto canone supra [73] et textus ibi sumit pro sententia ista Thomas sic intellecta.

Et ita tenent Hieronimi epistola [74], Innocentius [75] et Cardinalis [76] in dicto canone *quod super his* [Domini conclusio] Sylvester [77], verbo *infidelitatis,* quaestione 7 prolixe, Caietanus [78], 2. 2, quaestione 66, articulo 8, ubi respondet verbis S. Thomae ibi quae contrarium probare videntur.

Et est ratio quia infidelitas non impedit dominium, [regna, nec principatus. Quod probatur: nam et Nabucodonosor infidelis erat et nihilominus inquit ei Daniel: tu rex regum es; et dominus coeli regnum et fortitudinem et imperium et gloriam dedit tibi (Danielis, capite 2)] [79]. Nec possunt cogi infideles suscipere evangelicam legem, igitur bellum non potest eis inferri.

19. Haec tamen conclusio fallit vel non habet locum quando infideles detinent provintias, quae prius fuerant christianorum, cum ab infidelibus expulsi auxilio divino bello et armis eas in pristinum religionibus cultum reducere conantur.

Quae notant Caietanus ex mente Thomae ubi supra [80] et Cardinalis [81] in dicto canone *quod super olim* conclusione 7, columna 3, Turre-

---

[70] *Opera Omnia,* t. VIII, p. 90.

[71] *Decretum Gratiani,* II, 23, 4, 49 (I, 926).

[72] *Decretum Gratiani,* II, 23, 7, 2 (I, 953).

[73] *Decretum Gratiani,* II, 23, 7, 2 (I, 953).

[74] *Decretum Gratiani,* II, 23, 8, 13 (I, 956): *Ad Riparium contra Vigilantium,* epist. 109, n. 3 (PL., 22, 907).

[75] *Decretales,* III, 34, 8 (II, 594).

[76] Francisco ZABARELLA: *Patavini Cardinalis Florentini, super tertio Decretalium subtilissima Commentaria, De voto, c. quod super,* n. 14, p. 201.

[77] Silvestre PRIERIAS: *Summa,* s. v. infidelitas.

[78] Tomás de VIO: *Opera Omnia* (Romae, 1895, t. IX, p. 94).

[79] Dn., 2, 37.

[80] *Opera Omnia,* t. IX, p. 94.

[81] Francisco ZABARELLA: *Super tertio Decretalium, De voto c. quod super,* n. 21, p. 201.

y lo explica el Cardenal Cayetano hacia el fin [70]; y en este sentido pueden interpretarse los textos citados por Graciano [71]. Así lo entiende la glosa [72] cuando recoge los textos en favor de esa sentencia de Santo Tomás así entendida. Así lo defienden San Jerónimo [74], Inocencio III [75], el Cardenal Torquemada [76] y Silvestre Prierias [77] ampliamente; el Cardenal Cayetano [78], respondiendo a las palabras de Santo Tomás que parecen probar lo contrario.

La razón de la tesis es que la infidelidad no es obstáculo para el dominio de los reinos o los principados. Se prueba esta tesis. Nabucodonosor era infiel, y, sin embargo, le dice el profeta Daniel [79]: «Tú eres rey de reyes y el Señor del Cielo te ha dado el reino, la fortaleza, el imperio y la gloria.» Tampoco pueden ser obligados los infieles a recibir la ley evangélica, luego no puede hacérseles la guerra.

19. Sin embargo, falla esta conclusión o no tiene lugar, cuando los infieles retienen provincias que hubieran sido antes de los cristianos, y procuran éstos, con el auxilio divino, arrojarlos por las armas y por medio de la guerra para reducir aquellos pueblos a su primitivo culto a la religión.

Señalan esta teoría el Cardenal Cayetano [80], siguiendo el criterio de Santo Tomás en el pasaje citado; Francisco Zabarella [81], Juan de Tor-

cremata [82] in dicto canone *dispar* 23, quaestione 8, qui ponit exemplum in Sarracenis hispaniam occupantibus. Idem erit dicendum ex Innocentio [83] et Doctoribus citatis in infidelibus, qui christianos offendunt. Potest enim bellum geri adversus eos per christianos, et erit justum bellum eo usque tollatur illa occasio offendendi; et ita notat Florentinus [84] in dicta s. 8 et idem erit dicendum cum infidelis subditus alieni principis christiani cogendus est legibus illius principis parere et secundum eas potest bonis spoliari. Ita Thomas [85] in dicta quaestione 66, articulo 8 [et scribit has limitationes Albertinus [86] in rubrica *de haereticis* in 6, quaestione 8].

20. Nec est admittenda opinio eorum qui contendunt posse auctoritate papae bellum geri contra infideles peccantes contra legem naturae.

Hoc enim falsum est: quia papa non habet potestatem temporalem, nisi in ordine ad spiritualem, id est, quatenus est necessaria ad regimen spiritualium, ex traditis per *Turrecremata* (libro de *Ecclesia* 2, capite 114) [87], et in specie hoc notat Caietanus (dicto articulo 38) [88]. Non enim tenentur infideles recipere, nec admittere papam ut superiorem et legislatorem ad effectum ut bellum eis repugnantibus inferatur, ut dixi; ergo cum in eo desinat jurisdictio ad eos puniendos cum nondum receperint fidem catholicam, ergo nec potest eos peccantes contra legem naturae punire, quia eorum dominus non est.

Et probatur verbis Pauli (1.ª ad corinthios, capite 5) [89] dum dicit [11] si qui frater nominatur [inter vos] est fornicator, aut avarus, aut idolis serviens, aut maledicus, aut ebriosus, aut rapax, cum eiusmodi nec cibum sumere. [Quasi dicat servus autem si non sit frater, illum autem non debetis punire]: quid enim mihi de his qui foris sunt judicare?; nonne de his qui intus sunt vos judicatis? Ex quibus verbis notat Thomas [90] ibi quod praelati acceperunt potestatem super eos, [et pro-

---

[82] Juan de TORQUEMADA: *In Gratiani Decretorum Primam Commentarii*, pars II, causa 23, quaest. 8, canon: *dispar*, n. 3, p. 120.

[83] *Decretales*, V, 6, p. 17 (II, 778).

[84] Antonio de FLORENCIA: *Summa Theológica*, III, 22, 5, 8.

[85] *Opera Omnia*, t. IX, t. 93.

[86] Arnaldo ALBERTINI: *De haereticis*, lib. VI, quaest. 8, concl. 8, fol. 27.

[87] Juan de TORQUEMADA: *Summae ecclesiasticae libri quatuor*, lib. II, cap. 114.

[88] Tomás de Vio: *Opera Omnia* (Romae, 1895), t. IX, p. 93.

[89] I Cor., 5, 11-12.

[90] *Opera Omnia*, t. IX, p. 93.

quemada [82], que pone el ejemplo de los árabes que ocupaban España. Según Inocencio III [83] y los autores citados, habría que decir lo mismo sobre los infieles que hacen ofensas a los cristianos. Podrían entonces hacer la guerra a los infieles y sería justo hasta que se les quitara la ocasión de injuriar. Así lo advierte Antonio de Florencia [84]. Lo mismo hay que decir cuando un infiel es súbdito de otro príncipe cristiano: está obligado a obedecer las leyes de aquel príncipe y puede ser expropiado según esas leyes. Es teoría de Santo Tomás [85], y pone estas acotaciones Arnaldo Albertini [86].

20. No debe admitirse la opinión de aquellos que afirman que, con autoridad del Papa, se puede hacer la guerra a los infieles que pecan contra la ley natural.

Es falsa esta tesis. El Papa no tiene potestad temporal sino en orden a lo espiritual, es decir, en cuanto es necesario para el gobierno espiritual, según dice Juan de Torquemada [87], y, en concreto, señala este principio el Cardenal Cayetano [88].

Los infieles no están obligados a aceptar y a admittir al Papa como superior y legislador para este fin, de modo que les declare la guerra si resiste como tengo dicho. En conclusión: Falta en el Papa jurisdicción para castigarlos porque pecan contra la ley natural. El Papa no es señor de los infieles.

Pruébanlo las palabras de San Pablo [89] a los corintios cuando dice: «Lo que ahora os escribo es que no os mezcléis con ninguno que, llevando el nombre de hermano, sea fornicario, avaro, idólatra, maldiciente, borracho o ladrón; con éstos, ni comer. (Como si dijera: si el siervo no es hermano, no le debéis castigar.) ¿Pues qué a mí juzgar a los de afuera? ¿No es a los de dentro a quienes os toca juzgar?»

De estas palabras deduce Santo Tomás [90] que los prelados recibie-

batur in canone *si imperator,* 96 distinctione] [91]. Tamen qui se fidei christianae subdederunt.

21. Igitur si papa non habet potestatem nec jurisdictionem in infidelibus, non peterit eos punire utcumque peccantes etiam contra legem naturae. Nec ex hac ratione potest eis bellum inferri : etiam universaliter permittendo generaliter haec crimina contra naturam.

Item probatur ibidem quia si hac ratione possent infideles debellari, sequeretur quod hoc bellum tunc debet moveri ut ab his criminibus cessent; his autem cessantibus, si non accipiunt legem evangelicam et fidem, parum interest principibus christianis quod debellantur; igitur non sunt debellandi hac sola ratione, quia foris sunt; licet contrarium teneat Innocentius (in dicto canone *quod super his*) [92], Sylvester (verbo *papa,* questione 7) [93], Albertinus (in rubrica *de haereticis* in 6, quaestione 8) [94], Florentinus (3 parte, titulo 22, capite 5, S. 8) [95]. Ubi notatur in capite de constitutionibus [96]; et ibi dicta intellige de infidelibus subditis alicui principi christiano.

22. 2. Et hoc peterit considerari eo casu, quo idolatriae essent finitimi fidelibus, qui ex illa inmolatione quique avertunt a religione; vel est periculum verisimile quod avertantur. Item si fierent sacrificium idolis inter ipsos fideles. Praeterea si non aliter potest praedicatio legis evangelicae fieri cum effectu, et perfunderetur evangelica lex si idola tollantur. Et hoc ipsum est quod Lyrannus notat relatus a Castro in dicto capite 14 [97].

23. Sed pro opinione conraria argumentatur. Si enim per idolatriam fit injuria Deo, et possumus bellum infferre ad vindicandam injuriam, quae proximo fit, videtur quod a fortiori ad tollendam injuriam quae fit Deo.

Ad hoc sic respondeo : quod dupliciter potest fieri injuria Deo : primo modo fit injuria Deo ita ut illa injuria tendat in opprobium legis evan-

[91] *Decretum Gratiani,* I, 96, 11 (I, 342).
[92] *Decretales,* III, 34, 8 (II, 594).
[93] Silvestre PRIERIAS : *Summa,* s. v. Papa.
[94] Arnaldo ALBERTINI : *De haereticis,* lib. VI, quaest. 8, concl. 1, fol. 25.
[95] Antonio de FLORENCIA : *Summa Theologica,* III, 22, 5, 8.
[96] *Codex,* 1, XIV, 5.
[97] Alfonso de CASTRO : *De justa haereticorum punitione,* II, 14.

ron poder sobre aquellos (lo prueba el Decreto de Graciano [91]) que se sometieron a la fe cristiana.

Luego el Papa, si no tiene potestad ni jurisdicción sobre los infieles, no podrá castigarlos, aun cuando pequen contra la ley natural; y no se les podrá hacer por esta causa la guerra, aun cuando permitan de una manera general estos crímenes contra la naturaleza. Se prueba, asimismo, porque si por este motivo se pudiera hacer la guerra a los infieles, se seguiría que se debería entonces emprender esta guerra con el fin de que pusieran término a estos crímenes. Desaparecidos estos delitos, si no reciben la ley evangélica y la fe de Cristo poco importa que los príncipes cristianos les hagan la guerra. No se les deberá, por tanto, hacer la guerra por este solo motivo, porque están fuera de la Iglesia. Aunque defiendan lo contrario Inocencio III [92], Silvestre Prierias [93], Arnaldo Albertini [94], Antonio de Florencia [95]. Lo que se dice en el código [96] debe entenderse de los infieles que son súbditos de algún príncipe cristiano.

22. Podrá examinarse la tesis bajo el aspecto de que los idólatras vivieran muy cerca de los cristianos y que algunos se alejan del cristianismo por razón de estos cultos idolátricos o hay peligro muy probable de que apostaten; también si se hicieran sacrificios a los ídolos entre los mismos cristianos. Además, si de otra manera no se pudiera predicar la ley evangélica con eficacia, y no se propagara la ley del evangelio, si no se quitara la idolatría.

Esto mismo advierte Nicolás de Lyra, que es citado por Alfonso de Castro [97].

23. Pero se traen argumentos en defensa de la tesis contraria. Por medio de la idolatría se hace una injuria a Dios; y si podemos hacer la guerra para vengar las injurias que se hacen al prójimo, parece que con mayor razón se puede hacer la guerra para quitar las injurias que se hacen a Dios.

Respondo a este argumento. Se puede injuriar a Dios de dos maneras: Primero se hace una injuria a Dios cuando la injuria es en oprobio

gelicae, et sic est impeditiva fidei christianae, ut si christi imagines perfunderentur ab infidelibus, et tunc potest ista injuria propulsari et juste ob eam vindicandam bellum geri, quia est impeditiva legis evangelicae et in ejus opprobium. Aliter vero fieri potest injuria omittendo, quia non exhibentur ei cultus, praeterea exhibentur falsis diis, absque impedimento religionis christianae; et tunc non possumus hanc injuriam vindicare, aut propulsare contra non subditos, et contra illos in quos non habemus jurisdictionem.

Et ad argumentum : tenemur proximo subvenire, ergo Deo. Negatur consequentia, nam proximus nisi ei subveniamus; opprimeretur injuria, nec poterit se vindicare; non sic Deus, nam et se poterit vindicare juxta illud : mihi vindictam; et : ego retribuam. Sic 1. 2 capite de sententia excommunicationis [98] : juris jurandi contempta religio satis deum ultorem habet.

24. Item quod scribit S. Thomas [99] (2, 2, quaestione 10, articulo 11) quod sunt tollendi, est intelligendum cum sunt in detrimento religionis christianae praedicationis; vel cum infideles sunt inter christianos subditi principibus christianis. Praeterea pro mea opinione est locus ille Pauli (1, ad Corinthios, capite 5) [100] ubi dicit : *aut idolis serviens*. At si dixeris illum textum loqui de excommunicatione ad literam verbi est quo fratem et quemquam, sed ratio generalis est quia dicit non posse fideles judicare, nisi eos qui intus sunt; non autem eos qui foris sunt.

Item ex auctoritate sacrae scripturae apparet illos idolatras non fuisse simpliciter idolatras, sed cum occisione innocentum, quia filios et filias sacrificabant; quo casu dicendum est bellum esse justum ad tollendam illam injuriam quae fiebat tot innocentibus, ut statim dicemus. Hoc proponitur contra Albertinum [101] in rubrica de *haereticis* in 6, quaestione 8, conclusione 9.

25. Ex praemissis sequitur et illud apparet, quod si indi et barbari permitterent praedicationem liberam legis evangelicae, et tamen nollent eam recipere, non posset eis inferri bellum ex hoc solo quod nollent eam recipere. Quod videtur verissimum.

---

[98] *Extravagantes communes*, V, *De sententia excommunicationis*, cap. 2.
[99] *Opera Omnia*, t. VIII, p. 92.
[100] 1 Cor., 5, 11.
[101] Arnaldo Albertini : *De haereticis*, lib. VI, quaest. 8, concl. 9, fol. 27.

de la ley evangélica, y así es un obstáculo para la fe cristiana, como si los infieles profanaran las imágenes de Cristo. Se podría entonces rechazar esta injuria y justamente declarar la guerra para vengarla. Esta injuria es un obstáculo y un oprobio para la ley del evangelio. Puede hacerse también la injuria de otra manera: por omisión cuando no se da culto a Dios y además se ofrece a los dioses falsos sin obstáculo de la religión cristiana. No se puede entonces vengar o rechazar esta clase de injurias contra los que no son súbditos y contra aquellos sobre los que no tenemos jurisdicción.

En cuanto al argumento diré: Estamos obligados a ayudar al prójimo, luego también a Dios. Negamos la conclusión. Porque si no ayudamos al prójimo, queda aplastado por la injuria y no podrá vengarse a sí mismo. No así Dios, porque puede vengarse a sí mismo según aquellas palabras: «A Mí la venganza y Yo haré la justicia.» De este modo habla la ley de las *Decretales*. La religión que es despreciada es bastante que tenga a Dios por vengador [98].

24. Las palabras de Santo Tomás [99] de que hay que extirpar los ritos de los infieles, deben ser interpretadas: cuando son en detrimento de la predicación de la religión cristiana, o cuando los infieles que viven entre los cristianos son súbditos de los príncipes cristianos. Además, en favor de mi teoría está aquel pasaje de San Pablo [100] cuando dice: o sirviendo a los ídolos. Y si dijeras que ese texto habla de la excomunión, la letra de las palabras se refiere al hermano y a cualquier otro. Pero el sentido general es cuando dice que no pueden juzgar los fieles a no ser a aquellos que están dentro de la Iglesia, no a los que están fuera. También por autoridad de la Sagrada Escritura aparece que aquellos idólatras no fueron únicamente idólatras, sino que mezclaban muertes de inocentes. En este caso hay que decir que la guerra era justa para acabar con las injurias que se hacían a tantos inocentes, como diremos en seguida. Ponemos esta tesis contra Arnaldo Albertini [101].

25. De las premisas anteriores se sigue claramente esta tesis: Si los indios y los bárbaros permitieran la predicación libre de la ley evangélica y, sin embargo, no quisieran convertirse, no se les podría declarar la guerra por el solo título de que no querían recibir la fe católica. Esta tesis parece certísima.

Item non opportet quod prius subjiciantur bello ut subditi recipiant legem evangelicam facilius. Nam christiani et fideles possumus publicare et praedicare, et agere, quo facilior sit et liberior praedicatio; non tamen possumus eos bello prius subjicere, quo subditi ratione subjectionis cogantur eam accipere. Id enim per metum fit et per coactionem, quod non est permissum.

26. Et ne dicas esse ex indorum parte bellum justum opinione non veritate eorum (?). Probabamus etiam data scientia veritatis, bellum esse ex eorum parte justum jure naturae, quod patet.

Demus etenim indos notitiam habere legis evangelicae et existimare omnino esse veram legem et sibi commodam et utiliorem ea qua ipsi vivunt. Non possunt bello cogi eam suscipere et ideo non possunt cogi christianorum imperium admittere ut eam suscipiant, nec ut ea facilius praedicaretur. Id enim esset indirecte et per obliquum cogi ad suscipiendam fidem catholicam per vim saltem conditionalem: amittendae res sibi jure naturae pertinentes et praeterea expulsionis a provintiis quas jure optimo possident.

Et praeterea adhuc data virtute, quis non videt esse ex ea parte bellum justum, si quidem quilibet [potest habere] cognitionem rationis; directe et [inmediate] manifesta consideratione potest existimare [esse justitiam] christianis semel ita cremati et ut bellum [......] admissi habetur [justitiam] belli ad eas [injurias vindicare] probabunt: eos qui ad jugum reduc [erentur, veniant] ad eorum imperium; posunt ergo indi [juste hac de causa] invasioni resistere, quia juste possident [res suas et etiam] provintias [103]. 1

27. Est enim bellum istud vindicativum, quod bonum non est nisi praecedat injuria et offensa.

Nec forsan dicere: est verisimile quod non admittere praedicatores. Respondeo neminem esse puniendum purgandumque deliquentem: etiam timeamur delictum obvium; non est delictum itam sane modo non fiant injuria.

Etsi verisimile sit non aliter quam bella posse evitare delictum; quo casu videtur licitum ac praeveniri injuriam futuram potest, ut notavi in capite 2 de homicidio. Illud locum habet ubi timetur alium adversarium

[102] Las rayas corresponden a un trozo de hoja arrancada.

Y no conviene que primero los sujetemos por la guerra para que reciban más fácilmente la ley del evangelio, siendo súbditos. Porque los fieles cristianos tenemos derecho a manifestar en público y predicar y hacer obrar aquello con lo que la predicación sea más fácil y más libre. Sin embargo, no podemos primero sujetarlos por la guerra con el fin de que, una vez súbditos, sean obligados a recibir la fe católica a título de sumisión. Esto se hace por miedo y por coacción, lo que no está permitido.

26. Y no se diga que por parte de los indios la guerra es justa en teoría, pero que no lo es en realidad. Probábamos también que, aun teniendo conocimiento de la verdad, por derecho natural la guerra era justa para los mismos indios. Esto es claro. Pues concedamos que los indios tengan noticia de la ley evangélica y que están totalmente de acuerdo de que es la verdadera ley, y que les es muy conveniente y más útil que la que ellos mismos practican. No pueden ser obligados por la guerra a recibir esta ley, y por esto no pueden ser obligados a aceptar la soberanía de los príncipes cristianos con el fin de que reciban la fe católica y de que sea predicada más fácilmente. Este proceder sería obligar indirectamente y con rodeos a recibir la fe católica usando de la fuerza, al menos condicional, al perder las cosas que les pertenecen por derecho natural, y también al expulsarlos de los territorios que poseen por el mejor de los derechos.

Y, además, aun dándose esta superioridad, ¿quién no ve que por esta parte sería justa la guerra, ya que cualquiera podría tener conocimiento de este motivo?

Con toda justicia podrían los indios, por esta causa, ofrecer resistencia a la invasión de los españoles, porque justamente poseen sus cosas y sus provincias [102].

27. Porque es ésta una guerra vindicativa que no es buena si no precede una injuria y una ofensa. Ni siquiera salva la tesis decir: Es muy probable que no admitan los predicadores. Es mi solución. Nadie puede ser castigado ni purificado si antes no ha cometido una falta, aunque te tema un delito claro, no existe un delito; además, ciertamente ahora no se hace ninguna injuria. Y esto, aunque fuera muy probable que no se pudiera evitar el delito por otro camino que por el de la guerra. En este caso, parece que la guerra es lícita y que puede prevenirse la injuria futura, como hice notar en el canon segundo sobre el homicidio.

etiam me quiescente aggressurum serius, ac delictum tunc etenim possumus veluti ad defensionem cum [sic] praevenire. Sed in hoc casu, quem tractamus satis quieti et tuti sunt ab offensa, quae timetur, si nos quiescamus et barbaros istos omittamus.

Praeterea constat ex praeteritis multa crudeliter et tyrannice erga innocentes et eorum bona a militibus in hoc bello committi; et ideo si res conjecturis agenda et examinanda est, videtur magis certum esse damnum quod ex belli aggressione, quam offensa erga nos ipsorum indiorum. Nec videtur privare (?) a tot latrociniis, a tot homicidiis, et rapinis in accipere rem adeo piam, scilicet, christianae religionis praedicationem. Sed nil temere hac in re judicandum fortassis pium est bellum istud. 41

28. Ex quo falsum videtur quod infideles possent bello impeti et sola ratione quod idola colunt.

Id enim bellum injustum videtur etiam si auctoritate papae motum fuerit, quia papa non habet in infideles jurisdictionem temporalem, multo minus spiritualem: ergo ratione hujus delicti non potest eos punire. Quid enim refert si ipsi infideles sint, quoad nos, quoad Christi fidem, idola colant, aut alia gravissima *committant peccata*.

Nec enim ex eo quod idola colant alia ratione rebellantur quam quod infideles sint; sed haec non est sufficiens, igitur debellari non possunt. Et praeterea si ex eo quod idolis sacrificant infideles possent debellari; sequeretur quod hoc bellum non ad aliud moveretur quam ut omitterent hos ritus; igitur his ritibus omissis bellum cessaret, dato quod non pateretur praedicatio legis evangelicae; sed quod hos ritus omittant infideles si non sunt cogendi pati evangelicam praedicationem parum prodest religioni christianae; igitur haec non est sola nec sufficiens causa.

Quod si dixeris cultum idolorum esse maxime, et omnino repugnantem fidei aut religioni christianae; non saepe ex hoc *quod* possunt ab id infideles debellari, cum non possunt cogi suscipere fidem catholicam. Rursus si dixeris ob id quod non cognoscunt unum Deum, quid ad nos? Cum nec cogi posunt Christum Redemptorem nostrum agnoscere et venerari, ejusque fidem suscipere; tametsi idolorum cultum esse justam

Tiene lugar esa tesis cuando se teme que el enemigo me va a atacar más tarde, aun estando yo en paz. Tenemos derecho entonces a prevenir aquel delito como en defensa propia. Pero en este caso del que tratamos ahora, los indios están bastante pacíficos y libres de la ofensa que se teme, si nosotros nos mantenemos en paz y dejamos tranquilos a estos bárbaros.

Además, consta por lo pasado que los soldados han cometido en esta guerra muchas crueldades y tiranías contra los inocentes y sus bienes. Por esta razón, si hay que decidir y obrar en este negocio por conjeturas, parece más cierto el daño que se seguirá de la agresión de una guerra que de la ofensa de los mismos indios contra nosotros.

Y en recibir una cosa tan pía, como es la predicación de la religión cristiana, no parece justificar tantos latrocinios, tantos homicidios y rapiñas. Pero no se debe juzgar temerariamente sobre este asunto de que la guerra sea quizá santa.

28. Por estos argumentos parece falsa la tesis de que los infieles pueden ser atacados con la guerra por la sola razón de que dan culto a los ídolos.

Parece injusta esta guerra, aunque fuera emprendida por autoridad del Papa; porque el Papa no tiene jurisdicción temporal y mucho menos espiritual sobre los infieles. Luego no pueden ser castigados por razón de este delito. ¿Qué importa si estos indios son infieles para nosotros y la fe de Cristo, adoran a ídolos o cometen otros pecados gravísimos?

Y no se hace la guerra a los que dan culto a los ídolos por otra razón que porque son infieles. Pero éste no es título suficiente, luego no se les puede hacer la guerra. Además, si se pudiera hacer la guerra a los infieles por el hecho de que hacen sacrificios a los ídolos, se seguiría que no se hace esta guerra para otra cosa que para que dejen esos ritos; luego, extirpados estos ritos, cesaría la guerra, dado que no padeciera la predicación de la ley evangélica; pero poco aprovecha a la religión cristiana que los infieles abandonen sus costumbres religiosas, si no son obligados a permitir la predicación evangélica. Esta causa no será, por tanto, suficiente y única.

Y si dijeran que sobre todo el culto a los ídolos se opone a la fe y religión cristiana, por esta razón no se puede hacer la guerra a los infieles, ya que no pueden ser obligados a recibir la fe católica. Todavía si dijeran que por la razón de que no conocen al único Dios, ¿qué nos importa a nosotros? Pues no pueden ser obligados a conocer a Cristo Redentor nuestro ni a darle culto y recibir su fe. Esta tesis es cierta,

belli causam contra infideles teneat doctissimus Alfonsus a Castro (libro 2 de *Justa haereticorum punitione*, capite 14) [103]; [quamvis opponitur praedicationi, quia idolatria verisimile prudentium judicio esset impedimentum praedicationi legis evangelicae]; et ad auctoritates sacrae scripturae respondetur id factum fuisse ex speciali Dei jussu, aut permissione.

29. Verum tamen est quod barbari tenentur sub poena peccati mortalis suscipere christi fidem sibi propositam magnis et probabilibus argumentis et rationibus, atque etiam cum vita honesta optimisque moribus eam demonstrantium; et tametsi ad hoc teneantur, cogi non possunt eam suscipere, quod probat Victoria in relectione de indis quam legite hac in re quoad istas causas quas ipse latius tractat. [Et tenet S. Thomas (2, 2, quaestione 10, articulo 8) [104], canone *de Judaeis* [105], 45. distinctione, cum pluribus aliis]. Nos veluti per summam eas tetigimus. Possunt enim his addi plures rationes et auctoritates, et in hoc videri Ferdinandus Loazes [106] de nova conversione paganorum regnorum valentiae et Zasium [107] in quaestione *de Judaeis* ubi late de pueris infidelium baptizandis. 41v

30. 3.ª causa justi belli adversus indos potest esse: ad subveniendum pluribus innocentibus, qui quotannis idolis immolantur et occiduntur.

Hi enim proximi sunt: cum omnes homines proximi sint inter se secundum communem sententiam, et possumus, imo teneamur subvenire morienti, qui injuriam patitur ab alio, si commode possumus eum ab injuria liberare, ut notavi in capite *quantae* de sententia excommunicationis.

Hi vero omnes indi, qui innocenter quotannis, inmolantur et occiduntur, petunt tacite ab omnibus hominibus auxilium; ac licet non petant, tenemur, et possumus eis subvenire. Igittur Hispani ad propulsandam eorum innocentium injuriam et homicidia eorum evitanda, licite possunt bellum iudicere indis, et bellum adversus eos gerere justissime. Quod late probant et optime [Franciscus a Vitoria [108] in relectione de indis

---

103 Alfonso de Castro: *De justa haereticorum punitione*, II, 14.

104 *Opera Omnia*, t. VIII, p. 89.

105 *Decretum Gratiani*, I, 45, 5 (I, 162).

106 Fernando de Loaces: *Perutilis et singularis quaestio seu tractatus super nova paganorum regni Valentiae conversione* (Valentiae, 1525).

107 Juan Udalrico Zasse: *Opera*, tomus quartus, *De Judaeis*, quaestio prima.

108 Francisco de Vitoria: *Relecciones teológicas* (Ed. Getino, Madrid, 1934), p. 374.

aunque el doctísimo doctor Alfonso de Castro [103] sostenga que el culto a los ídolos es causa justa de guerra contra los infieles. Y esto aunque se oponga a la predicación, porque la idolatría muy probablemente, a juicio de los prudentes, sería impedimento para la predicación evangélica. A los argumentos de la Sagrada Escritura se responde que esto fué hecho por un especial mandato y permisión de Dios.

29. Sin embargo, es cierto que los bárbaros están obligados, bajo pena de pecado mortal, a recibir la fe de Cristo, que les ha sido propuesta con grandes argumentos y razones probables, y también con la vida honesta y buenas costumbres de los que la predican. Y aunque estén obligados a esto, no pueden ser coaccionados a recibirla. Lo prueba Francisco de Vitoria en la *Relección sobre las Indias*, que debéis leer en esta materia en lo que se refiere a estos títulos que él trata más ampliamente. Lo defienden Santo Tomás [104] y las *Decretales* [105]. Nosotros hemos tocado estos títulos como en síntesis. Pueden añadirse más argumentos y autoridades. Véase sobre esta materia a Fernando de Loaces [106] y Udalrico Zasse [107], que hablan ampliamente sobre el bautizar los niños de los infieles.

30. Puede ser la tercera causa de guerra justa contra los indios para auxiliar a los inocentes que son muertos e inmolados todos los años a los ídolos. Estos son prójimos, porque, según opinión común, todos los hombres son prójimos entre sí; y podemos, más aún, estamos obligados a ayudar al que muere cuando sufre una injuria de otro, si podemos lograrlo fácilmente, como hice notar en mis lecturas sobre la excomunión. Todos estos indios que, inocentemente, todos los años son inmolados y muertos están pidiendo tácitamente auxilio de todos los hombres; y aunque no lo pidan, estamos obligados y podemos ayudarlos. Los españoles, por tanto, pueden lícitamente declarar la guerra a los indios y hacerles la guerra con toda justicia para alejar la injusticia de estos inocentes y para evitar esta clase de homicidios. Prueban amplia y maravillosamente esta tesis Francisco de Vitoria [108], en la *Relección*

2 parte, titulo 9], Genesius a Sepulveda [109] in libro 1, de *Justitia belli adversus indos.*

Haec tamen causa tunc adversus eos indos militat, et locum habet, apud quos moris est immolare idolis innocentes : non tamen contra alios.

31. Sed est quaestio : an data justa causa belli adversus indos, ex eo sit bellum injustum quod non praecedat solemnitas illa indicendi bellum, quam diffidationem *Doctores* appellant, et est veluti admonitio hostibus facta ut ab injuriis abstineant, et alioqui sciant sibi bellum inminere, ut meminit Titus Livius (libro 1 decadae) [110]. Haec dicit Alexander ab Alex (libro 1 dierum genialium, capite 14) [111], et Livius (libro 1) [112], ubi de Anco Martio ; meminet et Claudius Coteraeus (libro 3 de *Jure militum,* capite 22 et 23) [113], probat textus in canone *de homicidio* in 6 [114], ubi hoc notant Joannes Andreas [115] et *Doctores.*

Contrarium notat Baldus [116] in libro 2 capite, *de servitutibus et aqua,* numero 71 et eundem in libro *si manumissiones* (capite de obsequiis patrono praestantibus) adde extra.

Sed ista diffidatio, si requiritur loco admonitionis ut hostes obstineant ab injuriis, omitti poterit ex casu quo verisimile nihil profituram ad emendationem et correctionem, ut alias dixi (in capite *inter opa. despurs*), in materia de correctione fraterna.

Quod si defenderetur ut admoneatur hostis quod bellum ei infertur, credo satis esse necessarium quod admoneatur ut emendet damna aut abstineat ab injuriarum causa ; quae admonitio verisimiliter est profitura.

Nec textus in canone 1 de Homicidio in 6 [117] probat contrarium quod praecise sit diffidatio, nec quod loquitur quantum ad hoc ut auctoritate

---

[109] Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA : *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), página 61.

[110] Tito LIVIO : *Titi Livi ab urbe condita libri* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 110, lib. I, p. 38).

[111] Alejandro de ALEX : *Dies Geniales,* lib. I, cap. 14, fol. 16.

[112] Tito LIVIO : *Titi Livi ab urbe condita libri* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 110, lib. I, pp. 37-43).

[113] Claudio COTTEREAU : *De Jure et Privilegiis militum,* pp. 453-464.

[114] *Sexti Decretalium,* 5, 4, 1 (II, 1.079).

[115] Juan de ANDREA : *In Decretalium novella commentaria,* t. IV, *Sexti Decretalium,* V, 4, 1.

[116] Baldo de UBALDIS : *Super toto codice,* lib. III, *Rubrica de servitutibus et aqua,* n. 71. Lib. VII, *De obsequiis, lex si manumisori.*

[118] *Sexti Decretalium,* V, 4, 1 (II, 1.079).

sobre las Indias, y Ginés de Sepúlveda [109], en su libro sobre la justicia de la guerra contra los indios.

Sin embargo, es válido este título y tiene lugar cuando se trata de indios que tienen costumbre de sacrificar a los inocentes a los ídolos; no es válido, sin embargo, contra otros.

31. Hay un problema: Supuesta una causa justa de guerra contra los indios, ¿es injusta la guerra por el hecho de que no precede la solemnidad de declarar la guerra que llaman los doctores *diffidatio* y es como una intimación hecha a los enemigos de que se abstengan de estas injurias y que, de lo contrario, sepan que les amenaza la guerra, como dice Tito Livio? [110] Defienden la tesis Alejandro de Alés [111] y Tito Livio [112] cuando trata de Anco Marcio; la menciona Claudio Cottereau [113]; lo prueban las *Decretales* [114], como hace notar Juan de Andrés [115] y otros doctores. Cita la tesis contraria Angelo de Ubaldis [116].

Pero si se exige esta *diffidatio* en lugar de la intimación de que los enemigos se abstengan de estas injurias, podrá omitirse cuando, muy probablemente, nada habría de aprovechar a la enmienda y corrección de los bárbaros, como tengo dicho en la materia sobre la corrección. Y si se defiende que debe ser avisado el enemigo de que se le va a hacer la guerra, creo que basta que se le intime a que ponga remedio a aquellos males y se abstenga de la causa de tales injurias. Este aviso muy probablemente ha de ser provechoso. No defiende el texto de las *Decretales* [117] de que sea precisamente *diffidatio,* cuando dice que se declare la guerra por autoridad del príncipe contra aquellos que son declarados enemigos.

Pero los romanos Pontífices han concedido ya autoridad para hacer la guerra a estos indios que hacen resistencia y para hacer pública entre

principis declaretur bellum justum contra aliquos, et ut declarentur hostes.

At a Romanis Pontificibus jam est concessa debellandi indos istos resistentes, et publicandi apud eos legem evangelicam; igitur diffidatio, quae veluti quaedam admonitio est, jure omitti potest in hoc casu quo apparet eam admonitionem non futuram alicujus utilitatis; imo fortasse impedituram exquuntionem justitiae: nec convenit nec oportet hostes admoneri ad effectum ut cautius et artius se defendant. 42

32. Imo, licet uti adversus hostes insidiis, eis non aperiendo consilia nostra, modo promissa serventur nec falsum dicatur.

Ita S. Thomas (2, 2, quaestione 40, articulo 3) [118] de quo tradit aliqua Matheus [119] de Afflictis in constitutionibus Neapolitanis rubrica 9.

33. 4.ª causa ex eo potest esse quod christiani et maxime Hispani ex concessione Romani Pontificis qui ad hoc tamquam ad spirituale potestatem habet [ut constat ex bulla Alexandri Sexti], habent jus praedicandi apud indos legem evangelicam.

Quod manifestum est ex illo: praedicate evangelium omni creaturae.

Item ex eo quod licitum est christianis Indos errantes deducere per correctionem denuntiando eis evangelium ab erroribus, nam inter plures erunt etiam aliqui, quibus correctio proderit.

Item si christiani non haberent jus enuntiandi eis evangelium, sequeretur quod illi essent extra statum salutis, quod non est dicendum, igitur, etc.

34. Quod si barbari impediunt christianis libere enuntiare legem evangelicam in illis provintiis, injuria fit Hispanis ad quam propulsandam licite bellum infertur eisdem. Quod probatur ex eo quod bellum licitum est ad propulsandam injuriam ex Thomas [120] in 2, 2, quaestione 40, articulo 1, et aliis passim hoc docentibus.

Et ita in hoc conveniunt Victoria [121], Sepulveda [122] et Castro [123] in locis jam praecitatis.

[118] *Opera Omnia,* t. VIII, p. 316.

[119] Matheo de AFFLICTIS: *Decisiones sacri consilii Neapolitani,* Dec. 24, p. 60.

[120] *Opera Omnia,* t. VIII, p. 312.

[121] Francisco de VITORIA: *Relecciones theológicas* (Ed. Getino, Madrid, 1934), p. 368.

[122] Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA: *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), p. 80.

[123] Alfonso de CASTRO: *De justa haereticorum punitione,* II, 14.

ellos la ley evangélica; luego la *diffidatio,* que es como una especie de intimación, con todo derecho puede ser omitida en este caso, en el que se ve claro que ese aviso no habría de ser de ninguna utilidad; más todavía quizá fuera un obstáculo para la ejecución de la justicia; y no es conveniente ni está bien avisar a los enemigos con el fin de que se defiendan más cautelosamente y más artificialmente.

32. Más todavía está permitido usar de estratagemas contra los enemigos no descubriendo nuestros planes, siempre que se observe lo prometido y no se diga mentira. Así Santo Tomás [118] sobre lo que habla también Mateo de Aflictis [119] en su comentario a la constitución de Nápoles.

33. Una cuarta causa puede ser que los cristianos, y sobre todo los españoles, tienen derecho a predicar entre los indios la ley evangélica por concesión del Romano Pontífice, que tiene poder para esta misión como para un fin espiritual. Así consta por la bula de Alejandro VI.

Esta tesis es clara por aquel texto: Predicad el evangelio a toda criatura. También, porque es lícito a los cristianos apartar de sus errores, por medio de la corrección, anunciando el evangelio a los indios que andan descarriados; pues entre tantos habrá siempre algunos a quienes aproveche la corrección.

Además, si no tuvieran los cristianos derecho a predicarles el evangelio, se seguiría que estos indios estarían fuera del estado de salvación, lo que no se debe decir; luego existe el derecho a predicarles el evangelio.

34. Si los bárbaros impiden que los cristianos prediquen libremente la ley del evangelio en aquellas regiones, hacen una injuria a los españoles; para vengarla les hacen justamente la guerra. Se prueba la tesis porque es lícita la guerra para vengar las injurias, según Santo Tomás [120] y otros autores, que enseñan constantemente esta doctrina. En este punto están de acuerdo Francisco de Vitoria [121], Ginés de Sepúlveda [122] y Alfonso de Castro [123] en los pasajes antes citados.

35. Imo si viderint verisimiliter Hispani non esse tutam eis apud indos hanc enuntiationem evangelii nec liberam, nisi eos in ditionem [per] bellum redigerint, ex eisdem rationibus peterunt id juste facere. Prius tamen oportet tentare et praevidere caute : an in parte barbari permitent eis libere enuntiare in eorum provintiis evangelium, et hoc ipsum est quod sensit Albertus Pius Carpensis [124] contra Erasmum, capite 21 de bello.

Est de hac re pulcher textus in canone *non ex fidei merito* 23 quaestione 4 [125] ex Gregorio (libro 1, epístola 73) [126] videlicet intelligendus ille textus quando infidelibus bellum fit, ne fidem impediant juxta notata supra in causa 2, vel eo casu quo prudentum arbitrio apparet eos infideles praedicationem evangelii et fidei impedituros, nisi bello subjiciantur christianis.

Item ille textus Gregorii videtur loqui quoad haereticos ut patet ex epistola praecedenti. Item illud evangelii : coge intrare, intelligitur de haereticis; aut coge intrare : non per vim injuriosam ita ut nollentes accidantur, sed per admonitionem ac persuasionem vehementem aut per precisam vim sine eorum lesione et dominio; nam alii non sunt cogendi christi fidem suscipere. Est locus Lucae 24 [127] quem explicat Joanes Arboraeus (libro 1 *Theosofiae,* capite 36) [128].

36. 5.ª causa poterit esse : si principes barbarorum vi aut metu voluerint revocare aliquos ex barbaris ipsis, qui fidem catholicam jam assumpserunt.

Nam christiani si aliter quam bello non possunt hanc molestiam, hanc injuriam ab illis christi fidelibus arcere, possunt adversus principes bella indicere et gerere. Ita notat post alios Albertinus [129] in rubrica *de haereticis* in 6, quaestione 8.

37. 6.ª causa ex eo defenditur quod Papa potest dare principem christianum ipsis barbaris : qui jam semel minis vel terroribus, vel sponte fidem susceperunt et eos liberare a suis infidelibus principibus, quia ita convenit regimini Reipublicae Christianae.

---

[124] Alberto Pio : *Tres et viginti libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi,* cap. 21, lit. s., p. 186.

[125] *Decretum Gratiani,* II, 23, 4, 49 (I, 926).

[126] En *Migne,* epist 75 (PL., 529).

[127] Lc., 24, 46.

[128] Juan Arboreo : *Primus Tomus Theosofiae,* cap. 36, p. 33.

[129] Arnaldo Albertini : *De haereticis,* lib. VI, quaest. 8, concl. 1, fol. 25.

Más aún, si vieran los españoles que con toda probabilidad no estaría segura entre los indios esta predicación del evangelio, ni sería libre si no se les sujetara por la guerra, podrían, con toda justicia, hacerlo por estas mismas razones. Pero conviene antes tantear y prever cautelosamente si los bárbaros les permiten en parte anunciar libremente el evangelio en sus provincias. Alberto Pío [124] sostiene esta tesis contra Erasmo. Sobre esta materia hay un hermoso texto en el Decreto [125] sacado de las cartas de San Gregorio [126]. Debe ser interpretado aquel texto : cuando se hace la guerra a los infieles para que no pongan obstáculos a la fe, según lo que hemos advertido antes en la causa segunda, o cuando, a juicio de los prudentes, es claro que los infieles impedirían la predicación, si no se rinden a los cristianos por medio de la guerra.

Además, aquel texto de San Gregorio parece que habla de los herejes, como es evidente por la epístola anterior. También las palabras del evangelio *oblígalos a entrar* se interpretan de los herejes ; obligarlos a entrar no por medio de la fuerza injusta, sino por medio de la amonestación y la persuasión enérgica o por medio de un vigor definido sin dominio ni lesión de sus derechos. Porque no hay que obligar a los demás a recibir la fe de Cristo. Es el pasaje de San Lucas [127] que explica Juan Arboreo [128].

36. Una quinta causa puede ser si los príncipes de los bárbaros por fuerza o por miedo quisieran apartar a algunos de los mismos bárbaros que habían recibido ya la fe católica.

Porque si los cristianos no pueden de otra manera que la guerra alejar de los infieles a Cristo esta injuria y esta tirantez, tendrían derecho a declarar y a hacer la guerra a los príncipes. Así lo hace notar Arnaldo Albertini [129], además de otros autores.

37. Se defiende una sexta causa : El Papa puede dar un príncipe cristiano a los mismos bárbaros que ya se han convertido al cristianismo espontáneamente o por la amenaza o el terror, y librarlos de sus príncipes infieles, porque así conviene al buen gobierno de la República cristiana.

Nam, ut inquit Thomas (2, 2, quaestione 10, articulo 10) [130], ecclesia potest delibus ab illorum dominio. Quod etiam Innocentius [131] sentit in capite *quid super his de voto*, et notat Albertinus [132] de haereticis in 6 in rubrica quaestione 8, conclusio 8.

38. 7.ª causa de justi belli esse potest ex conventione cum ipsis barbaris facta. Nam si ipsi vel eorum major pars intelligentes prudentem et providam Hispanorum administrationem devenerint per pactiones liberas se submittere hispanorum imperio, poterunt Hispani post hanc pactionem rebelles debellare et in imperium cogere.

39. 8.ª causa est vel esse potest, cum Hispani per aliquos Indos advocantur ut ferant eis auxilium contra alios indos et barbaros vicinos cum quibus justum gerunt bellum.

Possunt enim juste subvenire Hispani oppresis, et inde capta justa belli occasione tyranos illos debellare, aliquae in eos exercere, quae jus belli permittit.

Nam etiam justa belli causa notant hi qui de bello tractant, et Caietanus [133] 2, 2, quaestione 40, articulo 1, etiam hac de causa imperium romanorum defendit ut per Thomas eo opere citato, et id ab aliis etiam traditur.

40. Illud tamen advertendum est posse juste indos prohibere Hispanos in illis provinciis aurum effodere, piscare margaritas etiam in fluminibus publicis, quia si princeps et Respublica Indiorum dominium habeat illarum provintiarum, quod nemo negabit, juste poterunt prohibere exterorum ingressum in illas provintias ad effodiendum aurum, metalla, et margaritas piscandum.

Et nisi ratione praedicandi evangelium defendatur peregrinationes justitia Hispanorum ad indos vel ex praedictis causis, ego opinor ratione commertiorum tractandorum aut ratione negotiandi aut permutandi, juste posse peregrinationem hanc ab indis prohiberi; maxime propter illam rationem quod illae provintiae sint sub dominio barbarorum eas incolentium; ex eo quod ea prohibitio fit justa de causa, ne semel admissi

---

[130] *Opera Omnia*, t. VIII, pp. 91-92.

[131] *Decretales*, III, 34, 8 (II, 595).

[132] Arnaldo ALBERTINI: *De haereticis*, lib. VI, quaest. 8, concl. 8, fol. 27.

[133] Tomás de VIO: *Opera Omnia* (Romae, 1895), t. VIII, p. 314.

Porque, como dice Santo Tomás [130], la Iglesia puede librar a todos los siervos cristianos que están al servicio de los infieles, del dominio de éstos. Siente lo mismo Inocencio III [131] y lo hace notar Arnaldo Albertini [132].

38. Una séptima causa de guerra justa puede tener origen en los tratados hechos con los bárbaros. Porque si los mismos indios o la mayor parte del reino por medio de tratados libres llegaran a someterse al imperio de los españoles una vez conocida la buena y prudente administración de los españoles, podrían éstos, después de tales tratados, hacer la guerra a los rebeldes y reducirlos a su imperio.

39. Hay o puede haber una octava causa: Cuando algunos indios llaman a los españoles para que les ayuden contra otros indios y bárbaros vecinos con los que están en guerra justa.

Pueden entonces los españoles acudir en ayuda de los oprimidos, y, en consecuencia, con ocasión de una guerra justa, derrotar enteramente a los tiranos y poner en práctica todas las demás cosas que permite el derecho de guerra. Porque también es causa justa de guerra prestar ayuda a los aliados y amigos, como advierten los que tratan de la guerra. Por este título defiende también el Cardenal Cayetano [133] el imperio de los romanos, como dice Santo Tomás en la obra citada, y es defendido también por otros autores.

40. Sin embargo, hay que hacer una advertencia. Pueden los indios, con toda justicia, prohibir que los españoles saquen oro de sus provincias y pesquen margaritas aun en los ríos públicos; porque si el príncipe y la República de los indios tienen dominio sobre sus provincias, lo cual nadie negará, podrán, con toda justicia, prohibir la entrada en aquellos territorios a los extranjeros que van a buscar oro y metales y a pescar margaritas.

Si no se defiende el derecho de los españoles a emigrar a las Indias por razón de predicar el evangelio y los demás títulos antes citados, yo creo que los indios tienen derecho a prohibir esta emigración que se hace para comerciar, negociar o intercambiar. Principalmente por la razón de que aquellas provincias están bajo el dominio de los bárbaros que las habitan; hay causa justa para hacer esta prohibición, no sea que,

Hispani homines prudentiores, fortiores et armis magis muniti quam indi eorum regna et dominia evertant et opprimant.

Quis enim dicet regem Hispaniae non posse lege data prohibere ne exteri admittantur ad effodiendum argentum in Hispania, ad venandum, nec ad piscandum in publicis etiam fluminibus?

Item etiam ad peregrinandum nisi transitus rite et serie ac bona fide ab aliqua gente peterit per Hispania justa de causa.

Nemo id nagari nam posset sine injustitia [sic]; textus in canone ultimo 23, quaestione 2 [134]; Joannis Lupi 5 parte de regno Navarrae 3 [135].

---

[134] *Decretum Gratiani,* II, 23, 2, 3 (I, 295).

[135] Juan López de Palacios Rubios: *De Justitia et Jure obtentionis ac retentionis regni Navarrae* (Sin pie de imprenta).

una vez admitidos los españoles, hombres más prudentes, más fuertes y equipados con más armas que los indios, arruinen y dominen sus reinos y sus propiedades.

¿Quién dirá que el rey de España no puede prohibir por una ley que los extranjeros no sean admitidos a explotar la plata de España, a cazar y pescar aun en los ríos públicos? Más aún: puede prohibir viajar por España, a no ser que algunos hombres debida y seriamente y de buena fe, pidieran con justa causa pasar por España. Nadie podría negarlo sin injusticia [134]. Véase Juan López de Palacios Rubios [135].

JUAN DE LA PEÑA

(1513-1565)

I.—EL MAESTRO DE SALAMANCA

Bartolomé de Medina utilizó las lecturas de Juan de la Peña para la publicación de sus obras. Domingo Báñez le incluía entre los grandes maestros de la Universidad de Salamanca. Su testimonio es altamente significativo: «Commemoro doctissimum magistrum fratrem Joannem de la Peña, de scholastica theologia in hac insigni universitate Salmantina maxime benemeritum, et in cathedra sacrae theologiae vespertina olim profectum, de quo non minor, sed forte major erat opinio, nec immerito, quam de iis qui ex nostro ordine illum antecesserunt» [1]. En todos los grandes maestros posteriores se descubre su influencia y citaban sus lecciones inéditas. Aun Luis de Molina y Francisco Suárez son deudores a no pocos de sus principios. Eran conocidos sus manuscritos en las universidades españoles y extranjeras. Llegó a ser una de las autoridades de la escuela salmantina. ¿Quién era este ilustre maestro?

Había nacido hacia 1513 en Valdearenas, de Guadalajara. Abandonando la congregación reformada de benedictinos de Castilla, ingresa en la Orden de Santo Domingo, en San Pedro Mártir, de Toledo. El 30 de octubre de 1540 jura los estatutos de San Gregorio de Valladolid. Allí tuvo por maestros a Bartolomé de Carranza y Melchor Cano. Aquel mismo curso oyó la relección de aquellos ilustres profesores en defensa de los indios; y en las aulas escuchó la tesis de fray Bartolomé de Carranza sobre la misión de España en América [2].

Convivió con Bartolomé de las Casas, que nuevamente llegaba de las Indias. Si todo el Colegio de San Gregorio vivió intensamente la polémica que suscitó el libro de Juan Ginés de Sepúlveda, nadie como Juan de la Peña comprendió tan profundamente las relecciones de Vitoria y se

---

[1] *Commentaria in primam partem summae S. Thomae* (Salmanticae), quaest. 21, art. 4.

[2] Hemos recogido estos datos biográficos del artículo publicado por el P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P. (*El Maestro Juan de la Peña, O. P.* En *Rev. Ciencia Tomista*, t. 51 y 52, pp. 325-356, 40-60, 145-178).

puso en contacto con la tesis de Domingo de Soto, que entonces presidía la junta de Valladolid.

Todos estos elementos influyen psicológicamente en su espíritu y descubren las fuentes que iban a definir su intervención valiente en defensa de los indios.

El capítulo provincial de Salamanca le propuso, en 1551, para leer las sentencias en el Colegio de San Gregorio. Su magisterio teológico en Valladolid señala una etapa importante en su vida. Consultor del Santo Oficio de la Inquisición, se ve mezclado en el triste proceso de Carranza, que había sido su profesor predilecto. Pero es el maestro el que nos interesa.

En el año 1559 moría Ambrosio de Salazar, sustituto de Domingo de Soto en la cátedra de Prima de la Facultad de Teología de la Universidad de Salamanca [3]. El 9 de octubre se gradúa de bachiller en la Universidad de Valladolid, y en la Universidad de Salamanca incorpora este título el 21 del mismo mes para opositar a la sustitución de la cátedra de Prima. El 30 de octubre tomaba posesión de la cátedra. Daba principio a su magisterio universitario. Juan de la Peña empezaba a explicar la *Secunda Secundae* de la *Suma* de Santo Tomás, exponiendo el curso 1559-1560 hasta la cuestión 33.

Domingo de Soto moría en 1560 y Pedro de Sotomayor ganaba la cátedra de Prima el 16 de diciembre. Quedaba vacante la cátedra de Vísperas. Fué un momento difícil. Agustinos y dominicos se enfrentaron en aquel pugilato universitario. A Juan de la Peña se opuso el maestro Juan de Guevara, que fué el primero y más influyente teólogo de los agustinos en la escuela salmantina del siglo XVI y que venía explicando la cátedra de Durando desde 1556. Agustinos y dominicos pusieron en práctica todos los medios de lucha que permitía la ley. No vamos a seguir las incidencias de aquel duelo universitario que nos ha descrito el sabio historiador Padre Vicente Beltrán de Heredia [4].

Juan de la Peña marchaba rápidamente a la Universidad de Sigüenza y el 26 y 27 de diciembre obtenía los títulos de Licenciatura y Doctorado. A primeros de enero de 1561 estaba ya en Salamanca. El día 18 tuvo su primer ejercicio público de oposición, que versó sobre la distinción quinta del libro segundo de las sentencias. Ante el tribunal que presidía Diego de Covarrubias, visitador entonces de la Universidad de Salamanca,

---

[3] Vicente BELTRÁN DE HEREDIA: *El maestro Juan de la Peña* (C. T. 52, 40).

[4] Vicente BELTRÁN DE HEREDIA: *El Maestro Juan de la Peña* (C. T. 52, 41-60).

se tuvo la votación el 21 de enero, en la que Juan de la Peña salió vencedor por 199 votos contra 167.

El día 24 entraba solemnemente en posesión de la cátedra siguiendo el comentario a la *Secunda Secunda* por la cuestión 57. Para acallar a sus adversarios se gradúa de nuevo por Salamanca. Y en marzo y abril, respectivamente, obtiene el título de Licenciatura y Doctorado en Sagrada Teología. El British Museum conserva la relección que defendió ante el tribunal que presidía Diego de Covarrubias y apadrinaba Pedro de Sotomayor, decano de la Facultad de Teología. Desde aquel momento, Juan de la Peña vivió totalmente entregado a sus discípulos.

Cíclicamente siguió comentando la *Suma* de Santo Tomás. El curso 1561-1562 comenzaba por la cuestión 77 sobre compras y ventas [5]. Por enero de 1562 comenzó la tercera parte. Al iniciar el curso siguiente le vemos explicar la cuestión 60 de la tercera parte. El curso 1563-1564 debió continuar la tercera parte, leyendo, aproximadamente, las cuestiones 71-83. Por aquí empezó el curso 1564-1565. Pero el día 28 de enero moría en el convento de San Esteban Juan de la Peña, catedrático de Vísperas en la Facultad de Teología en la Universidad de Salamanca.

II.—LOS MANUSCRITOS SOBRE LA CONQUISTA DE AMERICA

Juan de la Peña abordó el problema indiano en tres momentos, cuando era profesor de Salamanca. A principios de 1560 estudia detenidamente la empresa española al tratar de la infidelidad. Por junio de 1561 llega a la cuestión 62 de la *Secunda Secundae*, donde analiza esquemáticamente el dominio que tienen los indios. Otra vez a fines de mayo de 1563 vuelve a tocar el problema cuando explicaba el Sacramento del Bautismo, comentando la tercera parte de la *Suma* de Santo Tomás.

Juan de la Peña se manifestaba así como uno de los grandes teorizantes de la conquista de América por la importancia de sus lecturas y por la influencia que tuvo después en los internacionalistas posteriores. Sus documentos de 1561 y 1563 son esquemáticos y únicamente nos demuestran cómo el maestro defendió siempre la misma tesis durante su magisterio salmantino y que influyó en este problema en todos los discípulos que pasaron por sus aulas. El documento decisivo es el que

[5] Vicente Beltrán de Heredia: *El Maestro Juan de la Peña* (C. T. 52, 146-148).

corresponde a los primeros meses de 1560, cuando todavía era profesor sustituto de Domingo de Soto en la cátedra de Prima.

En el artículo décimo de la cuestión décima, después de haber explicado los derechos que tienen los cristianos sobre los infieles, se pregunta : ¿ Pueden ser los infieles privados del dominio que tienen sobre sus bienes, y pueden ser obligados a guardar la ley natural ? En otras palabras : ¿ Es justa la guerra que se hace a los indios ? Juan de la Peña aborda directamente el problema más álgido en la polémica entre Las Casas y Sepúlveda, que entonces también actualizaba Gregorio López, presidente del Consejo de Indias, en su comentario a las *Partidas:* Los reyes de España pueden obligar a los habitantes de América, aun si es necesario por la guerra, a que vivan según las normas del derecho natural [6].

Y Juan de la Peña, que había vivido con angustia aquella crisis teórica, supo también decir algo decisivo para la génesis de la teoría. El momento era oportuno. Felipe II condenaba las guerras de conquista, y aquella polémica que había durado casi veinte años había impuesto una revisión de métodos. El maestro de Salamanca haría su crítica, enjuiciaría duramente la empresa española. Pero, sobre todo, lograba sistematizar las grandes conquistas de los maestros que intentaron teorizar el fenómeno americano. Mas su tesis responde a las exigencias del aspecto más imperante entonces históricamente : Las responsabilidades de España en Indias y los derechos para cumplir su misión ecuménica.

Tres manuscritos conservan estas lecturas sobre América. El primero se encuentra en la Biblioteca Universitaria de Sevilla (Cod. 333-53-1). Es un códice del siglo XVI, en octavo, de 435 folios sin numerar. Perteneció al Colegio de la Compañía de Jesús de Sevilla. Probablemente lo llevó consigo alguno de los jesuítas que había sido discípulo de Peña en Salamanca. En los 250 primeros folios contiene el comentario de Peña a las 22 primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* de Santo Tomás. A continuación del artículo décimo de la décima cuestión está el documento que se refiere a los títulos que puedan justificar la conquista de América. Tiene forma de disertación independiente.

Un segundo manuscrito tenemos en la Biblioteca Universitaria de Coimbra. El códice en octavo, que es del siglo XVI, actualmente tiene la signatura 1852. En 572 folios contiene la exposición de las 76 primeras

[6] El texto de Gregorio López en su comentario a las *Partidas,* corresponde en la edición de Salamanca de 1555, al volumen I, partida II, p. 79.

cuestiones de la *Secunda Secundae*. El texto es incorrecto y reproduce a la letra el discurso del profesor, sin discernir bien el sentido. En la cuestión décima conserva las lecturas sobre la conquista de América [7].

Un tercer manuscrito hemos descubierto nosotros últimamente en la Biblioteca Vaticana [8]. Comprende los códices Ottobonianos 1.046 y 1.016 (P. 3). Según se anota en la portada proceden de la biblioteca de Angelo de Altemps, duque de Gallese. El códice primero (Ottob. Lat. 1.046) tiene 238 folios. Inicia el manuscrito con el título: «Compendium seu memoriale quaestionum ac difficilium rerum quae in hac parte continentur.» Sigue un detallado sumario de las doce primeras cuestiones, que sirve de introducción a todo el tratado; a continuación se encuentra el comentario a las 39 primeras cuestiones de la *Secunda Secundae*. La cuestión diez sobre la infidelidad comprende los folios 135 a 162.

El segundo códice (Ottob. Lat. 1.016, P. 3) es continuación del anterior. Son 360 folios. Se lee en la primera página: «Super *Secundam Secundae* St. Thomae, q. 40 de Bello.» Su composición es más complicada. Podemos distinguir tres partes. La primera contiene las cuestiones 40 a 45 (fol. 1-37). Se da un salto a la cuestión 57 y con letra distinta sigue el comentario de las cuestiones 57 a 78. En una tercera parte del códice se añade el comentario de las cuestiones 57 a 78. La primera y tercera parte son continuación: con la misma letra, la misma estructura, la misma forma.

El autor se sujeta al orden de la *Suma* de Santo Tomás. La cuestión 62 significa un tratado completísimo sobre el dominio y la restitución y abarca 262 páginas. Lo mismo sucede con la cuestión 78 sobre la usura, los cambios y contratos.

Por tanto, los manuscritos que nos conservan los códices 1.046 y 1.016 son un comentario a las 78 primeras cuestiones de la *Secunda Secundae* en 1.138 páginas, aun excluída la parte de las lecciones repetidas. Mas son diez los problemas que llenan casi el tratado: Naturaleza de la fe, Iglesia y conciliarismo, problema de la infidelidad, la limosna, la corrección fraterna, derecho de guerra, dominio y restitución, cambio, usuras y contratos.

La paternidad del manuscrito es indudable. En el folio 307 (Ottob. Lat. 1.046), el mismo profesor nos dice que pertenece a la Orden de

[7] El Padre Vicente Beltrán de Heredia ha entresacado algunos párrafos de este códice en el artículo citado (C. T. 52, 165-168).

[8] Luciano PEREÑA VICENTE: *Un nuevo manuscrito de Juan de la Peña sobre la Secunda Secundae* (*Revista Española de Teología*, vol. XIII, cuad. 2, n. 51, p. 215).

Santo Domingo. A la misma conclusión nos llevan multitud de referencias a lo largo del texto. Al final de la cuestión 64, el discípulo localiza las lecturas: «Hic finem fecimus nostris studiis anno domini 1561.» Para que no quedara la más mínima intranquilidad científica encontramos al final de la cuestión 31 la siguiente nota: «Finis lecturae huius anni 59 A Rdo. P. G. Joanni de la Peña.» Los manuscritos reproducen, por tanto, las lecciones de Juan de la Peña, empezadas en el curso 1559-1560, cuando era profesor sustituto de Domingo de Soto, y terminadas en el curso 1561-1562, siendo ya catedrático de Vísperas.

El documento sobre la conquista de América está incluído en la cuestión décima, antes del artículo 11. Comprende los folios 150 a 157. No es un texto independiente, sino que se presenta como una dificultad a la tesis general que defiende el artículo: «Est primo praecipua difficultas de istis infidelibus ultimo positis, an possint privari dominio quo habent et possent compelli ad servandum legem naturalem. Secundo an sit instum bellum adversus insulanos.» El texto es correcto, con letra clara y márgenes limpios, donde únicamente se anota la numeración de las conclusiones y algunas palabras que se han omitido en el texto. Para mejor conservar el códice fueron cubiertos todos los folios con papel transparente, que, con el tiempo, ha tomado un color negruzco, dificultando notablemente la lectura.

Los tres códices son manuscritos de escolares que copiaban las lecciones que el profesor dictaba en clase. En los libros de visitas de cátedras tenemos varias referencias al dictado de Juan de la Peña, que nos permiten valorar la fidelidad de la teoría [9].

En la visita hecha a la cátedra de Prima en noviembre de 1560, que regentaba el maestro Peña, dice uno de los testigos: «Le escriben con dificultad porque repite una cosa una o dos veces, cuando es necesario, porque le patean si no lo hace e dice ansí.» Otro testigo declara que «todos le escriben sus lecciones no ditando, sino que repite una cosa dos o tres veces, e que así le escriben». En la visita de marzo de 1561 se vuelve a decir que no dictaba, pero leía de modo que pudiesen escribir cuantos quisiesen. En la visita de junio declaró un testigo «que lee ditando porque todos le escriban; pero que lee muy a provecho».

Tenemos, pues, que en el período al que pertenece el documento que nos ocupa, Juan de la Peña no dictaba literalmente sus lecciones en

---

[9] El Padre Vicente Beltrán de Heredia ha recogido algunos testimonios de las actas acerca del dictado en las aulas en su obra *Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P.* (Madrid, 1928), p. 13.

clase, pero que lo hacía de manera que todos le podían seguir. Así se explica que no exista una coincidencia literal entre los tres códices. Pertenecen a tres discípulos distintos. Los tres reproducen idénticamente la misma tesis; aquella que después Domingo Báñez incorporó a su tratado *De Fide* y que él mismo oyó en Salamanca en el curso 1559 [10]. Pero la forma en los tres manuscritos es bastante distinta.

En el códice Vaticano, el documento aparece como una conclusión lógica de la tesis sobre la infidelidad, al que dedicó Peña muchas clases. Surge como la orientación moral de un problema que había hecho crisis en la conciencia de España. Los argumentos se suceden lógicamente. La tesis está perfectamente graduada. Le interesaba el problema político; era precisamente lo que interesaba normativizar. Ataca valientemente los excesos de muchos aventureros españoles, pero con serenidad; no universaliza; muchas veces intenta implícitamente disculpar a los reyes de España. La tesis es completa y saca hasta las últimas consecuencias en un latín plenamente correcto.

En el códice de Sevilla, la forma cambia bastante. Ante todo, aparece el documento como algo añadido y en cierto modo independiente. Falta la sucesión lógica con el problema general. Comparándolo con el códice de Roma, la tesis general es la misma; pero su desarrollo no es completo; faltan algunos argumentos y salta no pocos textos. A veces introduce incisos que rompen la marcha lógica de la tesis. Suprime la primera parte del documento, donde tan maravillosamente descubre Juan de la Peña las prerrogativas que fueron concedidas por Alejandro VI a los Reyes Católicos en la bula *Inter caetera* de 1493.

Sin embargo, ha explotado más su aplicación política; aparece a veces hasta imprudente, y su valentía es arriesgada. Falta la moderación del maestro que habla a discípulos con frecuencia no bien formados. Muy sospechoso en un maestro como Juan de la Peña, que sobresalió siempre por su serenidad y bondad. Comparemos dos párrafos de ambos manuscritos :

Cód. de Roma [11]	*Cod. de Sevilla* [12]
Ex hac conclusione sequitur primum, quod isti infideles propter	Ex dictis sequitur quod bella quae gesta sunt adversus insulanos ut

[10] Cfr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA : *El Maestro Juan de la Peña* (C. T. 52, 164).
[11] Fol. 155.
[12] Cfr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA : *El Maestro Juan de la Peña* (C. T. 52, 168).

peccata praeterita non possunt puniri, etiamsi alias haberemus justum bellum, si admoniti desistunt a peccato ut diximus. Hoc probatur ex decreto Pauli 3 citato, qui dicit quod isti infideles neque sunt privati, neque privandi. Item etiam quia esset contra finem justi belli, quoniam justum bellum fit ut isti vivant pacifici secundum legem naturalem. Secundo sequitur quod omnia capta in bellis insulanis, sunt obnoxia restitutioni regulariter. Quod patet, quia sunt capta in bello injusto. Item etiam si bellum esset justum in radice, milites tenentur restituere accepta, quoniam non servant praeceptum Regis, et ideo suscipiunt res sine mandato regis et aliquando gerunt bella contra praeceptum Regis; sicut si aliquis reus mereat confiscationem bonorum secundum legem, sed princeps dicit praetori : accipe tantum tertiam partem, reliqua sunt sua; si praetor accipiat plus quam tertiam partem, tenetur restituere; ergo etiam si bellum sit justum in radice, milites qui contra mandatum regis accipiunt res alienas tenentur illas restituere. Hoc corolarium est nimium durum insulanis, sed necessarium ad salutem.

in prurimum fuerunt injusta a principio usque nunc; tum quia ipsi milites non servaverunt ut in plurimum instructiones regum, tum etiam quia in ipsa radice et causa justi belli erat iniquitas quia non erat causa justi belli, quia non poterant bellari propter infidelitatem ut dictum est, neque propter injuriam quia nullam nobis intulerunt, neque propter dominium quod fideles principes haberent supra infideles quia nullum erat. Secundo sequitur quod ea quae capta sunt in hujusmodi bellis sunt restitutioni obnoxia ut in plurimum tam loquendo de bonis particularibus, quam dominio jurisdictionis, quod scilicet principes illorum sunt restituendi suis principatibus.

Estos dos textos, que hemos escogido al azar, creo que demuestran suficientemente la superioridad del manuscrito de Roma. No se puede negar la autenticidad de la tesis, en general, que expone el códice de Sevilla; pero, examinado detenidamente el manuscrito, nos inclinamos

a creer que el discípulo únicamente cogió en clase el esquema detallado de las lecturas de Peña, que después se encargó él de redactar, incorporando nuevos elementos por cuenta propia y utilizando fórmulas que llevaban demasiado lejos el pensamiento del maestro.

El códice de Coimbra se acerca más al de Roma, aunque, a fuer de incorrecto, no logra su perfección. Es inútil transcribir nuevos textos después de lo que tenemos probado en otra ocasión [13].

Al intentar, pues, hacer la edición crítica del documento de Juan de la Peña, la elección no se hace esperar. El conservado por el códice de Roma, si no reproduce literalmente la tesis del maestro, por su perfección y exactitud es el más fiel que conservamos.

Reproducimos, por tanto, el manuscrito ottoboniano, pero incorporando también en forma de nota los argumentos, nuevas cláusulas o príncipios que nos descubren los otros códices.

III.—LA TESIS DE JUAN DE LA PEÑA

1. Planteamiento del problema

En 1550 convocaba Carlos V en Valladolid la junta de teólogos y juristas [14]. Según órdenes expresas del Emperador debían estudiar los métodos justos de conquistas, descubrimiento y colonización que debieran ser empleados en América. Los letrados, en cambio, definieron el problema en estos términos: Se debe examinar «si es lícita a su Magestad hacer guerra a aquellos indios antes que se les predique la fe pa sugetallos a su imperio, y que después de sujetados puedan más fácil y cómodamente ser enseñados y alumbrados por la doctrina evangélica del conocimiento de sus errores y de la verdad cristiana» [15].

Juan Ginés de Sepúlveda defendió públicamente su tesis ante aquel tribunal. Fundó su teoría en cuatro razones: «1.ª Por la gravedad de los delitos de aquella gente, señaladamente por la idolatría y otros pecados

---

[13] Luciano Pereña Vicente: *Un nuevo manuscrito de Juan de la Peña* (*Revista Española de Teología*, vol. XIII, cuad. 2, n. 51, p. 217).

[14] Para las circunstancias de esta convocatoria, véase Vicente Beltrán de Heredia: *El Maestro Domingo de Soto en la controversia de Las Casas con Sepúlveda* (C. T. 45, 35-49; 177-193).

[15] Del sumario que mandó hacer la Junta de Valladolid a Domingo de Soto, publicado por Bartolomé de las Casas en Sevilla en el año 1552. Corresponde a la introducción.

que cometen contra natura. La 2.ª, por la rudeza de sus ingenios, que son de natura gente servil y bárbara; y por ende, obligada a servir a los de ingenio más elegantes, como son los españoles. La 3.ª, por el fin de la fe, porque aquella sujeción es más cómoda y expediente para su predicación y persuasión. La 4.ª, por la injuria que unos entre sí hacen a otros, matando hombres para sacrificios y otros para comerlos.» El problema se iba concretando cada vez más. Sepúlveda le había dado una orientación personal.

Durante cinco días leyó Bartolomé de las Casas su apología. Argumento por argumento fué criticando la apología de Sepúlveda, que había publicado en Roma resumiendo el *Demócrates Segundo*. El obispo de Chiapa distinguía dos problemas fundamentales. Primero: ¿Era lícita la coacción por razón de idolatría, barbarie y pecados contra la naturaleza? Segundo: Esta coacción ¿podía ejecutarse por medio de la guerra? El problema ganaba en exactitud y claridad.

Respondió Sepúlveda con un discurso vehemente: «El Obispo de Chiapa ha colegido todas las razones inventadas por sí o por otros para probar que la conquista de Indias es injusta, sojuzgando primero los bárbaros y después predicándoles el evangelio: que es la forma que nuestros Reyes y nación, conformándose en las bulas y concesión del Papa Alejandro sexto, han tenido hasta ahora» [16]. La polémica adquiría caracteres cáusticos. El humanista se constituía en defensor de la autoridad de la Sede Apostólica, de la justicia de los Reyes Católicos y de la honra de la nación española.

Bartolomé de las Casas, fanático y cruel con todos sus enemigos, replicó públicamente con otro ditirambo más violento todavía. Acusaba a Sepúlveda de defender escandalosamente la tiranía. Le estigmatizaba como el mayor enemigo de España y la Sede Apostólica, porque defendía guerras injustas e inicuas que nunca podrían justificar el señorío temporal o divino [17]. La polémica se redujo entonces a la interpretación de las bulas de Alejandro VI y los títulos de los Reyes al dominio de América. El problema adquirió un planteamiento político.

En los jueces cundió la desorientación y no lograban ponerse de

---

[16] Cfr. las respuestas de Ginés de Sepúlveda a Bartolomé de las Casas, publicadas por el Obispo de Chiapa en Sevilla (1552) y añadidas al sumario de Soto: Introducción. Carta de Ginés de Sepúlveda a Martín de Oliva (*Opera Omnia*, páginas 240-245).

[17] Cfr. las réplicas de Bartolomé de las Casas a las objeciones de Ginés de Sepúlveda publicadas por el mismo obispo en Sevilla el año 1552.

acuerdo. El problema se agravaba [18]. Domingo de Soto, que, por encargo de la Junta, había hecho la síntesis de las teorías de los dos contendientes, defendía públicamente en Salamanca, en 1552, su relección sobre América: An liceat civitates infidelium seu gentilium expugnare ob idolatriam? La tesis adquiría proyección histórica: ¿Pueden ser los indios castigados por la guerra a título de los crímenes que cometen contra la naturaleza, entre los que está el pecado de idolatría? [19]. El problema se iba definiendo cada vez más. La tesis de Soto, decididamente opuesta a Sepúlveda, encarnaba la opinión de los teólogos; concretamente de Cano y Carranza, que eran miembros de la Junta.

Poco después, en 1555, publicaba el comentario a las *Partidas* Gregorio López, presidente del Consejo de Indias. Atacando expresamente la tesis de Francisco de Vitoria, lanzaba un reto en la polémica: «Paganos delinquentes in peccatis contra naturam sumendo peculiariter, id est contra ordinem naturalem, ut declaratum est superius, Papa possit punire, et etiam idolatras adorantes falsos deos, non recognoscentes unicum Deum creatorem omnium, et posse indici ejus auctoritate bellum contra tales pertinaces in talibus peccatis, si moniti non desistant ab eis» [20]. Gregorio López proyectaba nueva luz sobre el planteamiento del problema. Distinguía pecados contra naturaleza y pecados contra el orden natural. El Papa tenía derecho para castigar esos pecados y concretamente el de idolatría, y en delegación del Pontífice tenían ese poder los príncipes cristianos. Esa coacción podía actualizarse por medio de la guerra cuando, avisados los infieles y utilizados todos los medios de paz, persistían en sus crímenes. El glosador de las *Partidas* presentaba su tesis como la opinión de todos los canonistas. Encarnaba el voto de los juristas que integraban la Junta de Valladolid.

En 1557, los letrados no habían dado una solución definitiva. Había cundido la desunión. Bernardino de Arévalo defendió con empeño la tesis de Sepúlveda, y, según testimonio del humanista, «todos los juristas del Consejo se resolvieron en seguir la opinión de sus doctores canonistas», que defendían la legitimidad de las conquistas para destruir la idolatría e implantar la Religión [21]. Domingo de Soto volvió a im-

---

[18] Vicente Beltrán de Heredia: *El Maestro Domingo de Soto* (C. T. p. 178).

[19] Vicente Beltrán de Heredia: *El Maestro Domingo de Soto* (C. T. p. 185); parte del texto de esta relección ha sido publicado por Vicente Beltrán de Heredia (*Los manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P.*, p. 235).

[20] *Las siete Partidas*, Partida II, tít. 23, ley 2, p. 79.

[21] Cfr. Ginés de Sepúlveda en su carta a Martín de Oliva (*Opera Omnia*, III).

pugnar la tesis de Sepúlveda. El problema había hecho crisis. Había logrado un nuevo planteamiento.

En medio de esta confusión de ideas, Juan de la Peña intentó sistematizar las grandes conquistas logradas durante veinte años. En 1559 planteaba el problema en Salamanca en estos términos: «An possint privari (infideles) dominio quo habent, et possent compelli ad servandam legem naturalem?» En este problema general distinguía tres partes perfectamente jerarquizadas: 1. Un Estado ¿tiene derecho a intervenir coactivamente en otro Estado? 2. ¿Puede ser la guerra un método justo de coacción? 3. El Rey de España ¿puede coaccionar por la guerra a los indios y retener justamente lo ocupado? El mismo planteamiento del problema refleja dialécticamente la polémica entre Las Casas y Sepúlveda. Tenía significación histórica. Señalaba un momento clave en la evolución de la tesis de la libertad.

Al intentar desde este ángulo histórico valorar el documento de Juan de la Peña sobre la conquista de América, se imponen tres problemas:

Primero: ¿Cuál es el sistema de Juan de la Peña?

Segundo: ¿Cómo influyó en él Bartolomé de las Casas?

Tercero: ¿Por qué es original y en qué consiste su aportación al problema indiano?

2. El sistema

a) *El derecho de intervención*

El derecho de coacción supone el derecho de intervención. Peña preguntaba: El poder político ¿implica necesariamente el derecho de intervención sobre los pueblos infieles? El maestro rechazó desde el primer momento la existencia de toda jurisdicción especial que concediera ese poder.

El título imperial quedaba ya reducido para los juristas españoles a un problema puramente teórico desde que Felipe II perdió el imperio de Alemania. Juan de la Peña no le dió importancia. Se remitía a Vitoria y Soto, que habían defendido las prerrogativas del imperio, cuando pudo tener efectividad política [22]. Condensaba los argumentos tradicionales

---

[22] *De Justitia et Jure libri X* (Salmanticae, 1554), lib. IV, quaest. 4, art. 1 y 2. Ya antes había defendido esta tesis en las lecturas de clase y varias relecciones. Francisco de Vitoria había definido las prerrogativas del emperador en su monumental relección *De Indis (Relecciones teológicas,* Ed. Getino, Madrid, 1934, p. 313).

que enfrentó Melchor Cano contra la tesis imperialista de Miguel de Ulcurrum y que Diego de Covarrubias había definido en fórmulas universalmente aceptadas.

En su concepto, el título de imperio negaba toda jurisdicción sobre los infieles. La negaba el derecho natural, porque el imperio es una forma histórica. La negaba el derecho divino, porque el emperador era instrumento del Papado y éste nunca tuvo poder universal concedido por Cristo. La negaba el derecho positivo, porque nunca había sido constituído el emperador señor de todo el mundo, ni podía serlo. El imperio de Roma no había extendido su dominio por toda la tierra, ni el imperio cristiano era heredero de Roma. La actualización era clara. Los indios nunca fueron dominados por los romanos, y España era independiente del imperio germano. En virtud del título imperial, como forma del poder político, no era lícito intervenir en los pueblos de América. Juan de la Peña no era original ni pretendía serlo. Descubría el primer principio de igualdad y libertad. Todos los pueblos políticamente eran iguales. Y el derecho del imperio naturalmente quedaba reducido al poder político. El Estado, en cuanto poder, ¿ poseía naturalmente este derecho de intervención?

Juan Mayr [23] y Ginés de Sepúlveda [24] habían condenado a los pueblos de América a la esclavitud. Según la tesis de Aristóteles, los que sobresalían en ingenio naturalmente debían dominar a los más atrasados. Los bárbaros eran esclavos por naturaleza. Un Estado podía intervenir en otro Estado hasta privarle de su dominio y jurisdicción. En virtud de la prudencia política, los pueblos más civilizados adquirían el dominio del mundo; debían regir los destinos de la historia. Porque era necesario garantizar el derecho natural e imponer las normas de la razón humana.

La civilización se constituía en elemento esencial del poder político. Y civilización, para Sepúlveda, era vivir según la razón natural. Si ésta fallaba, merecían perder la autoridad; no tenían derecho a gobernar. En este concepto creyeron descubrir los imperialistas el fundamento jurídico del imperio romano y la empresa guerrera del pueblo de Israel.

Juan de la Peña opuso a la tesis imperialista la tesis de la libertad. Todos los pueblos eran iguales. Entre Estado y Estado existía la misma relación que entre ciudadano y ciudadano. No se podía castigar a los indios, por ejemplo, por una clase de crímenes que se dejaban impunes entre los pueblos europeos. Todos los pueblos tenían los mismos dere-

---

[23] *In Secundum Sententiarum*, dist. 44, quaest. 3.

[24] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), pp. 86-87.

chos fundamentales. Porque eran iguales, tenían libertad. El príncipe dirigía ciudadanos libres que le habían entregado libremente el poder. Cada rey tiene derecho a defender a su reino y cada soberano a su Estado. El pueblo es el que puede, legítimamente, exigir responsabilidades y aun deponer a su jefe. Si no lo hace, suya es la culpa. En el orden internacional, todo Estado era soberano. Y soberanía era, ante todo, poder supremo de coacción.

Sobre esta relación de igualdad y libertad, Juan de la Peña sacaba una conclusión definitiva. El Estado no tiene juez en el mundo que pueda castigarle. Porque «par in parem non habet imperium». Ha negado esta jurisdicción precisamente en función de la paz internacional. Llevaba implícito este concepto: Todo pueblo tiene derecho a la paz. Caía la tesis de Aristóteles. Decía textualmente: Si estuviera permitido, por una mejor política o cultura, intervenir, coaccionar y dominar a otro Estado, se turbaría fácilmente la paz del orbe. Porque diría el Rey de España: Yo soy más prudente que el Rey de Francia; quiero hacerle la guerra. El más culto tendría derecho a dominar al más atrasado. Reinaría la confusión.

Precisamente en función de este principio de paz pretendió Juan de la Peña depurar el concepto de poder político de todo elemento que significara cultura. Naturalmente significaba dominación soberana independiente de toda circunstancia histórica. En su análisis ha descubierto la estructura del concepto de *bárbaro* [25].

Primeramente, los antiguos llamaban bárbaro al que era extranjero. Así, el griego era bárbaro para el latino y el latino para el griego. El concepto de extranjería, como relación de naciones distintas o quizá de culturas diversas, no excluye el poder político. Es algo accidental a la naturaleza del poder.

En segundo lugar, se llama bárbaro al que carece de alfabeto escrito; como dice el Venerable Beda que eran los ingleses de la antigüedad. Es una relación entre culturas desiguales que no afecta para nada la esencia del poder.

En un tercer concepto, es bárbaro el pueblo que tiene leyes que van contra la razón. Todavía no han perdido la soberanía del poder. Y el problema empieza a complicarse. Hay pueblos que, integrados por seres racionales, no ponen en uso las normas de la razón. Unos porque el clima les embota sus facultades. Juan de la Peña ha sido valiente. Estos

---

[25] Fol. 156.

pueblos tienen verdadero dominio, eligen sus propios reyes, y la elección, internacionalmente, obliga en virtud de la misma paz.

Pero existen otros pueblos bárbaros que no viven según la razón por la perversidad de sus costumbres libremente aceptadas y legalmente reconocidas. Ya no es una forma de cultura rudimentaria necesariamente impuesta por un condicionamiento natural. Son responsables de un crimen colectivo. Han conculcado derechos fundamentales del Estado y del hombre. El maestro concluía : pueden entonces ser dominados. Pero no precisamente en función de un principio cultural, sino porque el poder político ha dejado de cumplir su función histórica, ha dejado de existir en sí mismo.

Juan de la Peña vinculó una sexta categoría de *bárbaro* a pueblos puramente hipotéticos. Tribus amentes y salvajes, más próximas a las fieras que a los hombres, desprovistos naturalmente de toda razón ; incapaces de gobernarse, habrían nacido para ser esclavos ; podrían ser dominados por pueblos civilizados. No se trataba ya de mayor o menor cultura, de pueblos más civilizados o menos civilizados, sino de pueblos en régimen de libertad y tribus en estado de esclavitud, de pueblos con poder político y agregaciones humanas sin poder de dirección. El principio que deducía Juan de la Peña era trascendental. Era lícito el derecho de intervención en razón de una injuria al poder mismo.

Pero decía Ginés de Sepúlveda [26] : «¿ No es una injuria suficiente el que los indios no quieran obedecer al Rey de España, que tiene la comisión del Romano Pontífice ?» Se planteaba un nuevo problema : El Estado ¿ posee el derecho de intervención por delegación de otro poder soberano ?

Volvieron a actualizarse los principios que habían definido la jurisdicción del Papado. El Sumo Pontífice no tiene jurisdicción espiritual o temporal sobre los infieles, porque actualmente no son miembros de la Iglesia. No podrá, por tanto, conceder jurisdicción alguna para intervenir en los asuntos de pueblos infieles. ¿ Ha negado la función internacional del Papado ?

En virtud del mandato de Cristo, la Iglesia tiene obligación de predicar el evangelio a todos los pueblos. Unicamente posee potestad para enseñar pacíficamente, y tiene derecho a defender esa potestad. No puede coaccionar a los paganos a convertirse al cristianismo. Juan de la Peña ha dado un paso más. La Iglesia no tiene derecho a allanar todos los

[26] *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951).

obstáculos que se oponen a la predicación del evangelio. No puede determinar, aun indirectamente, a que los infieles reconozcan el imperio espiritual de Cristo y menos la autoridad universal del Papado. La fe es totalmente libre y debe ser respetada la libertad de la conciencia a determinarse libremente.

El ideal de catolicidad no justificaba la política de agresión que intentaba sujetar a los pueblos para mejor predicar después el evangelio y convertirlos al cristianismo. Era necesario salvar los derechos fundamentales de la persona humana, que era, ante todo, libertad de la conciencia, derecho a la propiedad y el respeto al poder que los ciudadanos legítimamente habían constituído.

El Papa delega en un príncipe cristiano los derechos de la Iglesia, que son : derecho a predicar y derecho a defender esa predicación del evangelio. Existe una comisión de derechos espirituales. No concede dominio temporal, ni poderes políticos, ni el derecho a intervenir en los asuntos internos de este Estado. Pero esa función espiritual puede tener efectos políticos. El Papa puede conceder esta misión a un príncipe cristiano, con exclusión de los demás pueblos de la cristiandad. Divide el mundo por razón de cristiandad. Señala zonas de influencia espiritual sobre las que un soberano tiene la obligación de garantizar los derechos de la Iglesia. Ha concedido un imperio espiritual [27].

El soberano queda como investido de una función imperial dentro de los límites de la zona señalada. Puede enviar predicadores del evangelio; enviar un ejército que garantice la predicación; tutelar a los convertidos y aceptar la obediencia temporal de todos aquellos pueblos que libremente lo soliciten. Y aquí empieza su función política.

El monopolio de este imperio espiritual concede un derecho sobre los príncipes católicos : derecho a excluir del comercio y toda otra comunicación dentro de esa zona de influencia. Y este derecho puede ser defendido por las armas. El Papa, pues, ha concedido a un Estado católico el derecho de intervención en la Cristiandad, como efecto de un derecho espiritual sobre los pueblos infieles. No es un derecho a intervenir en los asuntos internos de los Estados católicos y menos dentro de los Estados paganos. Significa únicamente una función internacional para conservar la paz entre los pueblos cristianos y mayor eficacia de la Iglesia. Por delegación del Papa, un Estado no posee el derecho a intervenir directamente en los asuntos de un pueblo. Pero empieza a definirse un nuevo concepto. Cuando un rey pagano coacciona, tiraniza y persigue

[27] Fol. 152.

a los súbditos que se han convertido al cristianismo, el príncipe cristiano puede defenderlos, castigar al soberano y aun deponerle. Tiene el derecho a intervenir políticamente. ¿ Qué ha sucedido ?

Gregorio López [28] decía que el príncipe cristiano, por delegación del Papa, puede castigar los pecados contra el orden natural. Era la tesis de Ginés de Sepúlveda. Domingo de Soto había centrado la polémica en el pecado de idolatría. En medio de esta lucha de ideas se fué definiendo con toda exactitud otro nuevo concepto.

Los pecados son un atentado contra la ley natural. Juan de la Peña distingue pecados contra la naturaleza en cuanto se oponen a la razón, y pecados contra el orden natural, en cuanto se oponen a la sociedad. Unos y otros implican una injuria contra Dios. Los primeros ofenden directamente a Dios. Son : la idolatría, la blasfemia, el odio formal a Dios. Los segundos primordialmente son crímenes contra la humanidad. Secundariamente ofenden a Dios, en cuanto creador de la Naturaleza. Especialmente señala la homosexualidad, el homicidio, la antropofagia.

Sobre estos dos conceptos ha construído Juan de la Peña el derecho de intervención. Sienta la primera conclusión : Ningún príncipe naturalmente tiene derecho a castigar a un rey o a un Estado por razón de pecados contra la Naturaleza y especialmente por razón de idolatría. Porque en ese caso únicamente existe una injuria contra Dios, y a nadie ha concedido El derecho para defender sus propias injurias. Aunque la idolatría es un pecado gravísimo y lo es la blasfemia y más todavía el odio formal a Dios, nadie, en virtud de estas injurias, tiene título suficiente para intervenir en un Estado y castigarlo. A Dios pertenece la venganza, y no a los hombres. Estos pecados afectan la esfera íntima de la persona, que escapa a toda jurisdicción humana. Para Juan de la Peña era un postulado de paz internacional, porque si es lícito castigar a los infieles por injurias inferidas a Dios, con mayor razón deberán ser castigados los príncipes cristianos, ya que muchas veces pecan más gravemente que los mismos infieles. Se daría entonces ocasión a guerras constantes en el orden internacional. Mas precisamente en función de este principio social existe el derecho de intervención. ¿ Por qué motivos ?

Cuando constantemente se matan unos hombres a otros, derecho a la vida ; cuando asesinan a los hombres para comerlos, derecho a la dignidad ; cuando se fomenta la homosexualidad, derecho a la conservación de la sociedad.

---

[28] Partida II, tít. 23, ley 2, p. 82.

Segunda conclusión : Existe derecho a intervenir en un pueblo cuyos ciudadanos viven más como fieras que como hombres y que permiten legalmente los crímenes que atentan contra los cimientos de la sociedad humana; ya sea porque costumbres perversas los han arrastrado a esta degeneración o porque naturalmente atrasados y primitivos, es necesario regenerarlos y sacarlos del estado de esclavitud natural.

Existe, además, el derecho de intervención, cuando un soberano tiraniza a los propios súbditos coaccionando a los que quieren guardar la ley natural : derecho al bien; persiguiendo a los que intentan convertirse a la religión verdadera : derecho a la religión y la verdad; oprimiéndoles en un régimen de esclavitud : derecho a la libertad. Tercera conclusión.

El título de intervención no es ya la idolatría o el rechazar la religión católica; no es la blasfemia o el odio formal a Dios. Estos mismos pecados son motivo de intervención cuando tienen proyección social. La fórmula es definitiva. Cuando redundan en ofensa de la persona humana. «At non ita est datum ius hominibus defendendi offensan Dei, et prohibendi offensas Dei, sed in quantum redundat in iniuriam hominis, vel reipublícae» [29].

Juan de la Peña ha hecho el análisis más completo del pecado de idolatría. Es lícito intervenir en un Estado, cuando son sacrificados ciudadanos inocentes, es decir, hombres que no son dignos de muerte por otros conceptos. Porque si hubiera costumbre de sacrificar a los ídolos los malhechores condenados justamente a pena capital por delitos personales, no se cometería entonces un crimen contra la sociedad, sino que se injuriaría a Dios por medio de cultos idolátricos.

Cuando se lesionan derechos fundamentales de la persona humana, el ciudadano es víctima de crímenes contra la humanidad. Es el nuevo concepto de inocente. Se impone el derecho de intervención para defender a los inocentes y vengar los crímenes contra la humanidad.

Pero ¿quién puede intervenir en justicia?

El derecho natural concede a todo hombre poder para defenderse contra todas las injurias que se le infieran. En virtud del principio de solidaridad natural existe el derecho, y a veces también el deber, de defender al inocente. Juan de la Peña ha proclamado el principio cristiano de fraternidad. Todos los hombres son prójimos, son hermanos. Es, además, un mandato de Dios. El concepto es trascendental : «Quicumque potest defendere innocentes.»

[29] Fol. 153.

Por razón de paz pasa del orden interhumano al orden internacional. Porque a nadie como a los príncipes corresponde este derecho. Todo soberano puede defender al pueblo oprimido. La fórmula señala la más grande conquista de aquel período de crisis: «Ille populus qui tunc opprimitur, potest convocare alium principem adversum proprium principem, ergo etiam si non vocetur potest alius princeps adiuvare illos quia vocatur formaliter vel interpretative» [30].

Las conclusiones son decisivas. Todo pueblo tiene derecho a llamar a otra nación en su auxilio contra un régimen de tiranía. Más todavía: Aunque expresamente no sea llamado, puede intervenir otro Estado en defensa de los derechos fundamentales de la persona humana. El derecho de intervención no tiene su fundamento en la voluntad de las víctimas. Lo exige la paz y la justicia internacional, que debe ser garantizada y que tiene su última base en los derechos fundamentales de la persona humana. Aunque los ciudadanos aceptaran voluntariamente el sacrificio de sus vidas, los demás Estados y los demás pueblos libres podrían vengar lícitamente los crímenes contra la humanidad.

Existe implícitamente una delegación, una comisión, no del Papa ni de otro poder político soberano, sino de la comunidad internacional. Juan de la Peña lo ha significado cuando ha dicho que por uso de todas las naciones el derecho de intervención es válido para todos los pueblos, tanto cristianos como paganos. La conclusión es la más importante. Todo Estado tiene derecho a intervenir en otro Estado con el fin de defender a los inocentes y vengar los crímenes contra la humanidad. ¿Cuáles son los métodos justos de coacción? Las condiciones de la intervención tienden a garantizar la paz internacional y el bien común de todos los pueblos.

b) *Métodos justos de coacción*

Se interviene para defender, no para vengar; para garantizar los derechos humanos y la paz internacional. Juan de la Peña ha descubierto una serie de métodos perfectamente jerarquizados al servicio de este ideal.

La primera forma de intervención es la protesta legal. El Estado protesta de los crímenes contra la humanidad. Este método implica únicamente una prohibición para el futuro. La protesta debe ser legal, es decir, conforme a las normas del derecho natural y positivo. Y si el tirano desiste de sus crímenes, termina ya el derecho a la intervención. Porque, a

[30] Fol. 153v.

título de intervención, un Estado no puede ser castigado por sus crímenes pasados. La intervención, esencialmente, queda definida en defensa, no es un acto de venganza. Se interviene únicamente para que los oprimidos vivan pacíficamente según el derecho natural. Primera característica de la intervención : tiene proyección hacia el futuro.

El maestro ha dado relieve a este principio con un ejemplo de la historia romana. Cuenta Plutarco que llegó un general romano a cierta ciudad que hacía sacrificios humanos. Mandó llamar al jefe de la ciudad con el fin de castigar a sus habitantes. Pero, habiéndose enterado de que era una costumbre antigua, perdonó el pasado y prohibió que siguieran haciéndose en el futuro los sacrificios humanos.

Si la protesta no surte efecto, tiene lugar la amenaza, la presión política y económica. Juan de la Peña ha insinuado estos métodos en fórmulas ciertamente confusas. No habla directamente de ellos, pero se deduce de principios utilizados en el sistema. El Estado que interviene puede enviar ejércitos para garantizar la defensa, construir bases militares y privar al tirano de todos los medios de opresión, aunque sean suyos. El principio se ha hecho plástico en el ejemplo del hombre que quiere suicidarse o matar a otros. «Cualquiera puede atarle y quitarle la espada, aunque sea propia» [31].

La guerra es la última forma de coacción. Juan de la Peña ha definido sus condiciones. Se constituye en último recurso. Debe ser necesaria para restablecer la paz. Es el principio de justicia. A la necesidad añade el principio de legitimidad. La guerra es declarada e impuesta directamente por el soberano y ejecutada según sus propias normas. De lo contrario, los soldados y sus jefes serían responsables. Son los principios de la guerra justa aplicados al derecho de intervención.

La condición más importante es el principio de equidad. No es lícita la intervención, cuando la guerra supone mayores males que los que seguirían de aquellos crímenes consentidos. Por ejemplo, si en doce años son sacrificados veinte hombres y mueren durante la guerra en un solo día más de cuatrocientos. Juan de la Peña ha intentado normativizar la guerra de intervención en función del bien de la cristiandad. En aquellos momentos significaba un principio de actualización política. Los conflictos internacionales con frecuencia eran guerras de religión en defensa de la catolicidad. No podía hacerse la guerra en escándalo de la religión cristiana. El bien común de la Iglesia se constituía en norma

[31] Fol. 153.

suprema de política internacional. Condicionaba el derecho de intervención.

La segunda condición importante era de prudencia política. «Aunque la guerra absolutamente considerada fuera lícita, debían cumplirse las normas de la prudencia política» [32]. Tratar con benignidad al oprimido; excusar fácilmente a los culpables, porque muchas veces les salvaba la ignorancia sobre la gravedad de los crímenes que cometían. La intervención se constituía en bien de los protegidos. Era una auténtica tutela.

La *debellatio*, como ocupación de territorios con sustitución de poderes políticos, constituye la forma extrema de coacción. Juan de la Peña la ha confundido con la misma guerra llevada hasta sus últimos efectos. Su justicia estriba en la justicia de la guerra misma y en la necesidad de permanencia para cumplir los fines de la intervención. Explícitamente quedaba planteado el tercer problema. España ¿hacía justamente la guerra a los indios y retenía legítimamente lo ocupado?

c) *Aplicación a la política española*

El sistema adquiere actualidad histórica. Había surgido de la crisis misma del problema indiano. Las conclusiones políticas reflejan más bien la antítesis de Ginés de Sepúlveda [33].

1. Los indios no eran esclavos por naturaleza. Tenían dominios y jurisdicción propios; nombraban legítimamente sus reyes. Eran pueblos bárbaros porque no tenían alfabeto escrito, sino otros caracteres. Contra ellos era inválido este título de guerra.

2. Otros pueblos de las Indias vivían contra la razón en costumbres perversas. Unos, como los caníbales, comían carne humana. Naciones como los mejicanos, sacrificaban a los dioses hombres dignos de muerte por crímenes personales. Mas, por ignorancia, creían que hacían una obra buena a la divinidad. Juan de la Peña protestaba: No es posible excusar esta guerra, porque ha faltado la protesta legítima anterior al uso de las armas y se han cometido más crímenes con la guerra hecha por los españoles que cometieron los mejicanos en sus cultos idolátricos.

3. Muchas veces no se ha luchado en defensa de la fe. Ordinariamente las guerras en América han sido pecados gravísimos para escándalo de la religión cristiana. Muchos españoles pretendieron conquistar

---

[32] Fol. 153v.

[33] Fol. 156.

el mundo para Cristo entre el clamor de las armas. Pero los indios se han escandalizado y blasfemado del nombre cristiano, más que los mismos cristianos lo hicieron con la secta de los turcos. Concluía : Ha sido un atentado contra la misión evangélica de Cristo, que mandó dominar el mundo por medio de la predicación pacífica y la muerte de los mártires. En un arrebato de indignación exclamaba : «Yo pregunto : ¿podemos decir a los indios : nosotros hemos vencido el mundo por la predicación? Lo negarán rotundamente y dirán : Vosotros vencisteis el mundo por la guerra. Por lo que ellos han visto juzgarán que así lo hicieron los apóstoles» [34].

La conclusión era trágica y peligrosa : Los indios no han inferido ninguna injuria. No tienen los españoles ningún derecho contra ellos. En general, las conquistas de España en América fueron injustas e inicuas. Aunque radicalmente pudiera haber algunos títulos de guerra justa, los aventureros los han hecho muchas veces ilegítimos al tomar las armas contra las órdenes del mismo rey. Juan de la Peña intenta salvar la responsabilidad de los reyes y los fines nobles de su política colonial. Carga toda la responsabilidad sobre los conquistadoress y los soldados que traicionaban las órdenes imperiales.

La conclusión final fué la más revolucionaria que jamás se oyó en las aulas de Salamanca : Los indios tienen guerra justa contra los españoles, porque los españoles son los que verdaderamente impiden la fe católica y los que tiranizan a seres inocentes : «Et subinde sequitur quod ipsi insulani habent justum bellum contra Hispanos qui Hispani sunt qui impediunt fidem catholicam. Et supra diximus quod licet defendere innocentes. Cum indi innocentes tot patiantur ab Hispanis ut referunt historiae ipsorummet tyrannorum, cogitet quisquam si deberent puniri Hispani» [35].

La consecuencia moral hizo temblar a los espíritus selectos :

Hay obligación de restituir todo lo requisado en estas guerras injustas y deben ser repuestos en el trono los reyes a quien ilícitamente se les ha privado de su jurisdicción. Y terminaba este corolario : es duro para muchos españoles que han marchado a las Indias, pero necesario para su salvación.

Juan de la Peña ¿condenaba la empresa española en América? Las conclusiones son revolucionarias y demuestran con toda evidencia la

[34] Fol. 155v.

[35] Cfr. Vicente BELTRÁN DE HEREDIA : *El Maestro Juan de la Peña* (C. T. 52, p. 168).

libertad de expresión que reinaba en la España del siglo XVI, cuando uno de los catedráticos principales en la Universidad más importante de España hacía públicamente la crítica más severa de las conquistas en América. Pero no se puede desfigurar la tesis. El maestro únicamente atacaba los títulos que Ginés de Sepúlveda alegaba : La imposición de la fe católica, aniquilamiento de la idolatría, castigo de los pecados contra la naturaleza, la esclavitud natural de los indios. Condenaba las guerras de conquista a través de las cuales se pretendía justificar un dominio absoluto de España en América. Además, Juan de la Peña se movía dentro del derecho natural ; y desde este ángulo no era posible justificar las guerras imperialistas. Encontró nuevos motivos en la defensa de la humanidad, pero aun entonces, en un exceso de adhesión a la tesis de la libertad, moderó demasiado su aplicación política. Intentó atacar la justicia de estas guerras apoyado en una ignorancia hipotética de los indios y en que no habían sido cumplidas todas las condiciones que justifican la intervención.

Trató de definir principios y aquilatar el alcance de muchos títulos con los que se pretendía justificar una política de agresión. Así interpretó contra Sepúlveda las bulas alejandrinas. Partía de la definición de Paulo III sobre la racionalidad de los indios y su capacidad natural para recibir la religión católica.

Alejandro VI había concedido a los Reyes Católicos [36] :

1. Potestad para predicar el evangelio a los indios descubiertos y por descubrir y a sujetar por la guerra a los que se opusieran a la predicación.

2. Derecho a enviar un ejército a América.

3. Derecho a aceptar la obediencia de todos aquellos pueblos que voluntariamente quisieran ponerse bajo la protección del rey de España.

4. El monopolio de la defensa de la Iglesia en aquella esfera de influencia, con exclusión de todos los príncipes cristianos.

5. La tutela de los indios contra el imperialismo de los príncipes paganos.

6. La investidura de un imperio espiritual como brazo armado de la Iglesia.

Estos eran los derechos de España y ésta su misión en función de las bulas de Alejandro VI : Había concedido no un imperialismo político, sino derechos espirituales en defensa de la religión cristiana y la justicia universal. Juan de la Peña aceptaba otros títulos, cuando admitía

[36] Fol. 152.

la tesis de Vitoria y Soto, que eran sus fuentes más importantes. No podia negar que existían otras motivaciones sociales que él mismo había insinuado en su tesis de los crímenes contra la humanidad. Pero era necesario condenar las guerras de conquista opuestas radicalmente a un concepto de tutela. Era imprescindible proscribir el dominio absoluto frente al derecho de protección. Y esto es lo único que pretendió en Salamanca Juan de la Peña, en función del derecho natural; y sólo así es posible interpretarlo desde el ángulo histórico de la polémica entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda. Extremó quizá sus consecuencias políticas. Fué duro, sin duda, al valorar aquel fenómeno histórico, y en aquellos tiempos pudo parecerlo menos, porque supo moderar las conclusiones amargas que de la conquista de América dedujo el obispo de Chiapa. Aquí se nos plantea el segundo problema: ¿Cómo influyó en Juan de la Peña Bartolomé de las Casas?

IV.—INFLUENCIA DE BARTOLOME DE LAS CASAS

Juan de la Peña había seguido de cerca la polémica. Era maestro de San Gregorio, donde convivía en aquellos momentos Domingo de Soto, Bartolomé de Carranza, Melchor Cano y Bartolomé de las Casas, que intervenían personalmente en la Junta de Valladolid. Con él discutió muchas veces el problema indiano; quizá asistió también a las sesiones, pues dice Bartolomé de las Casas, refiriéndose a las conclusiones de su apología, «se leyeron en presencia de muchos theólogos y letrados» [37]. Es lo cierto que existe una influencia constante de la tesis de Bartolomé de las Casas, cuya apología contra Sepúlveda cita varias veces. Examinaremos tres aspectos: consecuencias políticas, génesis de la teoría y principios del sistema.

Hay un paralelismo absoluto entre las consecuencias políticas que sacó Juan de la Peña de su teoría y las que había defendido públicamente Bartolomé de las Casas. No será difícil probarlo. Enfrentemos aquí los textos que resumen concretamente la tesis:

Bartolomé de las Casas [38]	Juan de la Peña *Cód. de Sevilla*	*Cód. de Roma*
1. Todas las conquistas y guerras que desde que	Ex dictis sequitur quod bella quae gesta sunt ad-	Sequitur quod omnia capta in bellis insulanis sunt

[37] *Réplicas a Ginés de Sepúlveda* (Sevilla, 1552), réplica XI.

[38] Réplica duodécima.

se descubrieron las Indias hasta oy inclusive : se han hecho contra los indios : fueron siempre y han sido injustísimas, tiránicas, infernales, y que han sido peores y en ellas se han cometido más deformidades y con más ofensas de Dios : que las que hazen los turcos y moros contra el pueblo cristiano. Y todos los que en ellas se han hallado han sido predones iniquissimos falseadores y crueles tiranos : y cometieron en hazellas gravísimos e inexpiables pecados : y todo cuanto en ellas otuvieron y adquirieron fué y es violento robado, falseado y tiranizado. Por lo qual ello con todos los daños que no pueden ser numerados ni estimados ni es posible pagarlos : Porque yrreparables : son todos in solidum a restitución obligados, y no se pueden salvar si en quanto les fuere possible no los restituyen.

...Han los daños hecho y cometido sin auctoridad de los Reyes de Castilla : antes con los muchos expresos prohibitorios mandatos.

versus insulanos ut in plurimum fuerunt injusta et iniqua a principio usque nunc, tum quia ipsi milites non servaverunt ut in plurimum instructionem regum, tum etiam quia in ipsa radice et causa justi belli erat iniquitas, quia non erat causa justi belli : non poterant debellari propter infidelitatem ut dictum est, neque propter injuriam quia nullam nobis intulerunt, neque propter dominium quod fideles principes haberent supra infideles quia nullum erat. Secundo sequitur quod ea quae capta sunt in ejusmodi bellis sunt restitutioni obnoxia ut in plurimum, tam loquendo de bonis particularibus, quam dominii jurisdictionis, quod scilicet principes illorum sunt restituendi suis principatibus.

obnoxia retitutione regulariter. Quod patet quia sunt capta in bello iniusto. Item etiamsi bellum esset justum in radice, milites tenentur restituere accepta, quoniam non servant quia praeceptum regis, et ideo suscipiunt res sine mandato regis... Hoc corolarium est nimium durum indianis, sed necessarium ad salutem.

2. Por lo qual tienen los indios justissima guerra hasta el día del juicio contra los de España : y aún contra todos los cristianos [39].

Et sub inde sequitur quod ipsi insulani habent justum bellum contra hispanos quia Hispani sunt qui imperiunt fidem catholicam. Et supra diximus

Sed isti infideles de quibus loquimur, nullam injuriam nobis intulerunt; ergo non habemus jus contra illos.

[39] Réplica duodécima.

quod licet defendere innocentes. Cum indi innocentes tot patiantur ab Hispanis ut referunt historiae ipsorum et tyrannorum, cogitet quisquam si deberent puniri Hispani.

Las conclusiones políticas son las mismas. El códice de Sevilla, que tan parco ha sido en exponer los principios generales, refleja con toda exactitud los anatemas terribles del obispo de Chiapa. El códice de Roma, aunque refleja en general las mismas conclusiones, es más moderado y conciso. Pero, sin embargo, no se puede dudar la influencia de Bartolomé de las Casas en la actualización de la tesis. Esta dependencia es más clara en la génesis misma de la teoría. Está enfrentada directamente contra Sepúlveda. Cita los mismos argumentos de Bartolomé de las Casas, los mismos textos y, lo que es más importante, recoge sus mismas interpretaciones. El siguiente cuadro nos descubrirá este paralelismo externo:

Sepúlveda [40]	Las Casas [41]	Peña [42]
1. *Idolatría:* argumentos *Textos:* Deuteronomio, 20 S. Lucas, 14	Deuteronomio, 20: Mandato de Dios. Glosa interliniaris: sentido alegórico.	Deuteronomio, 20: Mandato de Dios. Glosa interliniaris: sentido alegórico.
Glosa interliniaris: S. Agustín S. Gregorio S. Cipriano	Interpretaciones: S. Agustín Nicolás de Lyra Alfonso de Madrigal S. Gregorio S. Cipriano S. Tomás	Interpretaciones: S. Agustín Nicolás de Lyra Alfonso de Madrigal S. Gregorio S. Cipriano S. Tomás
Historia: Constantino Nabucodonosor Genadio	*S. Lucas:* Interpretación de: S. Juan Crisóstomo S. Agustín S. Tomás	

[40] Sumario hecho por Domingo de Soto y objeciones a Bartolomé de las Casas (Sevilla, 1552).

[41] Apología de Bartolomé de las Casas y réplicas a Ginés de Sepúlveda (Sevilla, 1552).

[42] *Códice de Roma,* Biblioteca Vaticana, Ottob. Lat. I.046.

Constantino *Historia* Nabucodonosor Genadio		Constantino *Historia* Nabucodonosor Genadio
2. Los indios son bárbaros: esclavos. Aristóteles *Concepto* de bárbaro: Vida contra razón por costumbres perversas: indios: esclavos.	Aristóteles *Concepto* de bárbaro: 1. Extranjería 2. Sin alfabeto (Beda) indios	Aristóteles Juan Mayr *Concepto* de bárbaro: 1. Extranjería 2. Sin alfabeto (Beda) 3. Viven contra razón *a*) por clima *b*) por costumbres *c*) por naturaleza indios
3. *Por razón de fe:* Primero, conquistarlos para facilitar predicación. *Textos* de: S. Agustín S. Tomás *Historia:* Genadio, S. Gregorio.	3. Por costumbres perversas y rudeza de ingenio: esclavos. injusta coacción: directa / indirecta Métodos justos: Ejemplo de Cristo y apóstoles escándalo de la fe: experiencia de las Indias. Textos de S. Juan. Interpretación de S. Tomás. Interpretación de S. Gregorio: ejemplo de Genadio.	injusta coacción Texto de S. Juan Interpretación de S. Tomás Ejemplo de Genadio: Interpretación de S. Gregorio. Escándalo de los indios.
4. *Injurias a los inocentes:* Se matan mutuamente, comen carne humana, Sacrifican hombres a ídolos.	A Iglesia incumbe defender inocentes. No siempre conveniente ni lícito. Debe elegirse el mal menor. Excusa ignorancia. Ejemplo de Plutarco. Falso que indios maten inocentes para comerlos. Falso que sacrifiquen hombres.	Los indios sacrifican hombres y comen carne humana. A todo pueblo incumbe, por derecho natural, defender inocentes. Pero debe elegirse mal menor. Ejemplo de Plutarco. Excusa la ignorancia.

Puede afirmarse que en la génesis de la teoría, Bartolomé de las Casas influye en Juan de la Peña. Utiliza los mismos textos y con frecuencia

los mismos argumentos. Estaba influenciado por el ambiente histórico en aquel período de crisis del problema indiano. Muchos son originales del obispo de Chiapa en su esfuerzo por atacar a Sepúlveda y desbaratar sus mismos argumentos. Otros muchos eran comunes a todos los teorizantes desde que se preocuparon del problema indiano. Pero ¿existe una dependencia en la naturaleza interna de las dos tesis?

En la simple presentación de los argumentos se observa, a veces, una divergencia entre los dos teorizantes. Se nos plantea un nuevo problema: La tesis de Juan de la Peña ¿es un reflejo fiel de la que durante su vida venía defendiendo Bartolomé de las Casas? En otros términos: ¿Cuál es la aportación del maestro de Salamanca al problema indiano?

V.—APORTACION DE JUAN DE LA PEÑA

Bartolomé de las Casas se movía en un simplismo absoluto. Intentaba por todos los medios posibles defender a los indios y culpar a los españoles, aunque hiciera esfuerzos indecibles por salvar la responsabilidad de los reyes. Los títulos de España quedaban muy mermados. La concesión de Alejandro VI «es, y no otro, el fundamento jurídico y substancial donde está fundado y assentado todo su título». Son palabras textuales [43].

Juan de la Peña, fiel discípulo de Bartolomé de Carranza y Melchor Cano, que conocía a fondo la tesis de Francisco de Vitoria y aun Diego de Covarrubias, no podía agobiarse dentro de este círculo estrecho, al que estaba condenado el obispo de Chiapa por su fanatismo amargo y por su agresividad despiada contra sus enemigos.

Juan de la Peña se sentía solidario con la tesis públicamente defendida desde la cátedra de Salamanca: «Hanc thesim tenuerunt in hac cathedra omnes magistri a Francisco a Victoria usque nunc» [44]. Y los maestros eran Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Melchor Cano. En su construcción dialéctica están presentes estos autores con más insistencia todavía que el mismo Bartolomé de las Casas. Es suficiente examinar el códice de Roma para ver las muchas veces que cita y comenta a Francisco de Vitoria y Domingo de Soto, notas que desconoce el códice de Sevilla. Este es, precisamente, el argumento que más nos ha hecho dudar de su autenticidad; y, al menos, prueba su poca fidelidad.

[43] Bartolomé de las CASAS (treinta proposiciones, prop. 17).

[44] Fol. 154v.

Estas son las auténticas fuentes de la tesis de Juan de la Peña en lo que tiene de constructiva : El haber sabido incorporar los elementos de maestros tan importantes e indirectamente descubrir también los creadores del pensamiento en lo que había de grande y noble en la defensa de Las Casas.

Si, determinado por la ambientación psicológica, supo aprovecharse de su experiencia para la actualización política y aun para la construcción crítica, supo, sin embargo, superarla y, aun en el fondo de la teoría, hacer una verdadera crítica a la misma tesis del defensor de los indios. Este fenómeno es tan importante que constituye uno de los mayores méritos de Juan de la Peña. Hizo una crisis de la teoría de Juan Ginés de Sepúlveda tal como la habían hecho Melchor Cano en Alcalá y Diego de Covarrubias en Salamanca. Incorporó nuevos elementos que le prestaba la circunstancia histórica. Hizo un sistema crítico; y además le dió actualización como crítica de una política determinada. Segundo mérito : Superó a Bartolomé de las Casas y en algunos puntos implícitamente evidenció su oposición a la tesis tradicional. En esta síntesis netamente personal, que serviría de punto de arranque para la evolución posterior, incorporó nuevos principios o modeló los existentes. Esta es la gran aportación de Juan de la Peña al problema indiano. Conviene que demos algunos datos para demostrarlo.

La primera característica que conviene subrayar es que el maestro de Salamanca ha superado a Bartolomé de las Casas, y que su dependencia es puramente externa. Esta consecuencia es trascendental para definir el vigor mental del defensor de los indios.

Tenemos la fortuna de haber sido el mismo obispo quien nos ha dejado perfectamente resumidos todos sus principios en treinta proposiciones, para no correr el peligro de perdernos en aquel laberinto de ditirambos, anatemas y descripciones interminables del nuevo paraíso terrenal poblado por seres inocentes, ingenuos y encantadores, hasta que la *tiranía* de muchos españoles vino a perturbar aquella paz. Formularemos únicamente el principio en una jerarquía perfecta de proposiciones [45].

I. *Poderes del Sumo Pontífice:*

1. Para los fines de salvación, el Papa tiene poder sobre todos los hombres infieles o fieles.

---

[45] Bartolomé de las CASAS (treinta proposiciones, Sevilla, 1552).

2. Tiene obligación de que el evangelio se predique por todo el mundo.
3. Debe señalar ministros para esta misión de catolicidad y obligarlos a cumplirla.
4. Entre estos ministros son muy necesarios los príncipes y reyes cristianos.
5. Pueden poner esta obligación de colaborar a los príncipes cristianos.
6. Ningún rey puede intervenir en esta expedición sin autoridad del Papa.
7. Para paz de la cristiandad puede dividir las provincias de los infieles.
8. Unicamente para dilatar el culto divino y conversión de los paganos.
9. Concede una remuneración a costa de los mismos reinos encomendados.

II. *Derechos de los reyes paganos:*

10. Tiene señorío y dignidad real por derecho natural y derecho de gentes.
11. Negar, contradecir o impugnar esta jurisdicción natural es herejía.
12. No pueden ser privados de esta jurisdicción por pecados de idolatría y otros pecados nefandos.
13. Ningún juez del mundo puede castigarlos por pecados cometidos antes de la conversión, si no son aquellos que directamente impiden la predicación del evangelio, y siempre que después de amonestados no desistan de ellos por malicia.

III. *Concesión de Alejandro VI:*

14. Tuvo obligación Alejandro VI de elegir a un rey cristiano para la predicación del evangelio en el nuevo orbe descubierto.
15. En los Reyes Católicos se dieron merecimientos singulares por haber recobrado España de los moros a costa de mucha sangre y por haber descubierto aquellos mundos a propias expensas.

16. Concedió a los reyes de Castilla el supremo y soberano imperio de las Indias.

17. Este es el único y fundamental título de España sobre América.

18. Los reyes naturales de las Indias no perdieron la soberanía dentro de este principado universal e imperial de España.

19. Todos los reyes y ciudades indias están obligados a reconocer a los reyes de Castilla por universales emperadores «después de haber recibido de su propia y libre voluntad nuestra santa fe y el santo bautismo».

IV. *Derechos y deberes de España:*

20. Los reyes de Castilla están obligados, por precepto de la Sede Apostólica, a enviar ministros idóneos para la predicación de la fe.

21. Tienen los reyes de España el mismo poder y jurisdicción sobre aquellos infieles que el Romano Pontífice, pero por su concesión o donación.

22. Tienen obligación de que se predique el evangelio pacíficamente, según el mandato de Cristo, el ejemplo de los apóstoles y la práctica de la Iglesia.

23. Sojuzgarlos primero por la guerra es forma y vía contraria a la ley evangélica.

24. Tiene gran responsabilidad quien persuade estos métodos de predicación.

25. Siempre fueron prohibidas estas guerras por los reyes de Castilla.

26. Todas las guerras de conquista son nulas y de ningún valor.

27. Los reyes de Castilla están obligados a :

a) Poner gobernadores y regimientos en las Indias.

b) Conservar sus leyes y buenas costumbres.

c) Quitar las malas y suplir los defectos que tuvieran en su política.

d) Ayudarlos y no impedirlos.

e) Conservarlos en sus derechos y justicia.

f) Aumentarlos y prosperarlos en vida temporal y demás bienes humanos.

28. El repartimiento y las encomiendas es el método más pernicioso y contra justicia.

29. Tiránico por no haber sido nunca mandado por los reyes.

30. Toda guerra de conquista es injusta.

Juan de la Peña ha aceptado íntegramente las dos primeras premisas:

1. Delegación del Papa y monopolio por bien de la cristiandad.
2. Soberanía natural de los pueblos indios.

Pero son principios que toma directamente de Francisdo de Vitoria, a quien se remite expresamente: «Haec conclusio est Magistri a Victoria in relectione de indiis.» «Circa has duas conclusiones videte Magistrum a Victoria.» Era también doctrina de Soto: «Haec est sententia Soti in locis citatis praecedentibus.» La defendió Melchor Cano, Carranza y Covarrubias. Juan de la Peña no era original, como tampoco lo era Bartolomé de las Casas.

La interpretación de las bulas alejandrinas en el fondo fué admitida tal como la proponía el obispo de Chiapa. Mas el concepto lo vinculaba directamente a Domingo de Soto: «De isto argumento et praecedenti videte Sotum.» No obstante, la calificación de la soberanía de España en América como imperio espiritual al servicio de la catolicidad, fué original de Bartolomé de las Casas y de él tomó la fórmula: «Demum ut episcopus Chiapa dicit sumum quod Papa potuit concedere est hoc, quod sicut creavit Papa unum imperatorem supra reges Christianorum, et ut esset minister ecclesiae, hoc concessit regibus Hispaniarum Papa» [46]. Pero el concepto de América como comunidad de pueblos soberanos había sido insinuado ya por Vitoria y Soto.

Juan de la Peña ha negado que éste sea «el único y sustancial título» a la soberanía de España sobre las Indias. Incorporó a su tesis los nuevos títulos sociales definidos por Vitoria, Soto, Cano y Covarrubias. Fué más bien el título de defensa de la humanidad que Las Casas intentaba desconocer. Porque no era el Papa «a quien sólo correspondía la defensa de los inocentes», sino a todos los príncipes cristianos o paganos; y muchos indios vivían contra la razón natural, sacrificaban, asesinaban y eran antropófagos. Debían ser castigados en defensa de la humanidad. Era el concepto de *tutoría,* tan maravillosamente expuesto por Bartolomé de Carranza, y el concepto de *tutela* tan magníficamente formulado por Soto. Sin embargo, aun en este mismo concepto se dejó sentir la influencia del apologista de los indios. El catedrático exigió para el derecho de intervención que precediera siempre una protesta legal, condición que Diego de Covarrubias negó a ciertos crímenes contra la humanidad.

Más lógico con la doctrina de Melchor Cano, Juan de la Peña defendió que nunca los príncipes indios podían ser obligados a sujetarse al rey de España aun después de convertidos, como quería Las Casas:

[46] Fol. 152.

«Sed sī principes illorum indiorum convertuntur ad fidem non possunt privari dominio quo habent.»

Desde estos dos títulos fundamentales—defensa de la Iglesia y defensa de la Humanidad—pudo definir los derechos y deberes de España en América. Desde Francisco de Vitoria se venía definiendo con la misma exactitud aquella misión ecuménica.

Juan de la Peña había superado la tesis de Bartolomé de las Casas al incorporar nuevos elementos de maestros que formaban ya escuela. En la crisis del problema indiano creó un sistema al incorporar las conquistas de veinte años al servicio de la tesis de la libertad. Esta fué la aportación del maestro de Salamanca.

AN SIT IUSTUM BELLUM ADVERSUS INSULANOS

SUMMA

1. Imperator non potest compellere indos ad servandam legem naturalem.
2. Neque Papa potest id facere.
3. Ex concessione Papae Rex non potest habere iustum bellum adversus indos.
4. Non sunt compellendi indi a principio vi armorum ut amittant idolatriam et pravos mores et cognoscant imperium Pontificis, ut postea vero libere praedicetur evangelium.

5. Alexander VI non concessit Regi Ferdinando dominium insularum detectarum vel detegendarum.
6. Quid concessit Regi Catholico? Jura et officia Hispaniae in Indiis.

7. Potestas Reipublicae potest in re naturali compellere indos ad servandam legem naturalem?
8. Sententia Majoris et Sepulveda.
9. Tria notanda verae sententiae.
10. *Prima conclusio*.—Si aliqua provintia incipiat dilabire in idolatriam, volente rege, post legitimam admonitionem quicumque princeps potest eos debellare.
11. *Secunda conclusio*.—Si habent ferinos mores et peccata contra naturam maxime adversus proximos post legitimam admonitionem possunt debellari.
12. Si in aliqua provintia est consuetudo sacrificandi homines si sunt innocentes etsi voluntaria accipiant mortem, post legitimam admonitionem possunt illos debellare.
13. Mitissime agendum est contra insulanos inmolantes homines maxime voluntarios, quoniam possent esse invencivili ignorantia.

14. Non potest excusari bellum adversus mexicanos iam factum.
15. *Tertia conclusio*.—Nulla potestas regia iure naturali potest punire regem non subditum, neque rempublicam propter peccata contra legem naturae, neque idolatriam; nec possunt debellari propter haec.

¿ES JUSTA LA GUERRA CONTRA LOS INDIOS?

SUMARIO

1. El emperador no puede forzar a los indios a observar la ley natural.
2. Tampoco puede hacerlo el Papa.
3. Por concesión del Papa, el Rey no puede tener guerra justa contra los indios.
4. No pueden ser obligados los indios por la fuerza de las armas, en un principio, a que abandonen la idolatría y sus costumbres perversas y a que reconozcan la autoridad del príncipe con el fin de que después sea predicado libremente el evangelio.
5. Alejandro VI no concedió al Rey Fernando el dominio de las islas descubiertas y que se habían de descubrir.
6. ¿Qué cosas concedió al Rey Católico? Derechos y deberes de España en Indias.
7. Por derecho natural, ¿tiene potestad el Estado para obligar a los indios a guardar la ley natural?
8. Teorías de Juan Mayr y Ginés de Sepúlveda.
9. Tres advertencias para la verdadera solución.
10. Primera conclusión: si una provincia empieza a deslizarse hacia la idolatría queriéndolo el soberano, cualquier príncipe puede declararles la guerra después de una intimación legal.
11. Segunda conclusión: Si tienen costumbres de fieras y cometen pecados contra la naturaleza, especialmente contra los prójimos, pueden ser castigados por la guerra después de una legítima intimación.
12. Si en una provincia hay costumbre de sacrificar a hombres inocentes, aunque voluntariamente acepten la muerte, se les puede hacer la guerra después de una intimación legal.
13. Hay que obrar con benignidad contra los indios que inmolan hombres, sobre todo voluntarios, porque podían estar en ignorancia invencible.
14. No puede ser excusada la guerra que se ha hecho a los mejicanos.
15. Tercera conclusión: Ninguna potestad real puede, por derecho natural, castigar a un rey que no es súbdito suyo, ni a otro Estado por razón de los pecados contra la naturaleza, ni por causa de idolatría; y no pueden hacerles la guerra por estos motivos.

16. Si infideles etiam admoniti fuerint ut relinquant idolatriam et noluerint relinquere, non sunt debellandi hac ratione.

17. Non licet inferre bellum barbaris propter injurias factas Deo.

18. Non licet bellare quia populus cogitat mala esse licita.

19. Omnia capta in bellis insulanis sunt obnoxia restitutione regulariter.

20. Mancipia quae vendundur a lusitanis ex Ethiopia regulariter iniuste et per iniquitatem sunt servi.
21. Etiamsi iure naturali haberemus iustum bellum adversus idolatras, non licet christianis debellare, sed regulariter huiusmodi bella erunt peccata gravissima in scandalum religionis christianae.

22. Quid barbarus significet et quando servi efficiantur.
23. Romani etiam fuerunt tyranni.
24. Cur fuit licitum bellum populi Israel.
25. Non licebat filiis Israel debellare totum orbem.
26. Non expedit legi naturae ut habeat unicum defensorem.

---

150 Est notandum quod tres sunt potestates in ecclesia: potestas papalis, imperatoris et civilis quae est in quacumque republica. Tres ergo erunt quaestiones de hac materia.

1. Unde sit prima quaestio: an potestas imperatoris possit compellere huiusmodi infideles ad servandam legem naturalem.

Ad hoc dico breviter quod non, quoniam potestas imperatoris non extenditur ad infideles iure naturali, neque divino aut humano; non naturali quia inventum est per ecclesiam ut patet per caput *venerabilem* de electione [1], et videte Silvestrum verbo *Papa* [2].

Sed ideo non alio iure divino positivo, quia imperator non habet maiorem potestatem quam Papa sed **150v** minorem; at Papa non potest, ergo neque imperator. Nam imperator est minister praeceptorum Papae, neque

[1] *Decretales*, I, VI, 34 (II, 81).
[2] Silvestre PRIERIAS: *Summa*, s. v. Papa.

16. No se debe hacer la guerra por estos motivos a los infieles, aun en el caso de que hubieran sido intimados a que abandonaran la idolátría y no quisieran hacerlo.
17. No es lícito hacer la guerra a los bárbaros por las injurias hechas a Dios.
18. No está permitido hacer la guerra, porque un pueblo piensa que el mal es lícito.
19. Todos los bienes cogidos en las guerras de Indias, en general, están sujetos a restitución.
20. Ordinariamente los prisioneros que venden los portugueses procedentes de Etiopía, injusta e inicuamente son esclavos.
21. Aunque por derecho natural tuviéramos guerra justa contra los idólatras, no pueden, lícitamente, los cristianos hacerles la guerra, sino que, ordinariamente, estas guerras son pecados gravísimos en escándalo de la Religión cristiana.
22. ¿Qué significa bárbaro y cuándo son hechos esclavos?
23. También los romanos fueron tiranos.
24. Por qué fué lícita la guerra del pueblo de Israel.
25. Los hijos de Israel no tenían derecho a hacer la guerra a todo el orbe.
26. No está bien a la ley natural que tenga un solo defensor.

Debe advertirse que hay tres potestades en la Iglesia: la potestad papal, la potestad imperial y la potestad civil que tiene todo Estado. Serán, pues, tres los problemas sobre esta materia.

1. Sea el primero: La potestad imperial ¿puede forzar a estos infieles a observar la ley natural?

Responderé brevemente: No puede hacerlo porque el poder del emperador no se extiende hasta los infieles ni por derecho natural, ni por derecho divino o humano. No por derecho natural porque este imperio fué constituído por la Iglesia, como demuestran las *Decretales* [1]. Leed a Silvestre Prierias [2].

Por tanto, tampoco por derecho divino positivo, porque el emperador no tiene mayor potestad que el Papa, sino menor. Pero el Papa no tiene

in evangelio reperitur talis potestas. Item neque iure positivo, quoniam Papa non habet talem potestatem, ut dicemus. Probatur, quia imperator non est dominus totius mundi neque unquam fuit. De hac re videte Magistrum a Vitoria [3] in relectione de indiis numero 15 et Soto [4] in libro 4 de iustitia et iure quaestione 4, articulo 1 et 2.

Sed contra hanc conclusionem est primum argumentum, quoniam romani habuerunt imperium super universum orbem, et hic imperator est heres imperii romani, ergo, etc.

Ad hoc dico quod argumentum tangit, an potestas civilis naturalis possit hoc, de quo in 3 conclusione dicemus. Modo vero quidquid sit de antecedente, nego consequentiam, quoniam hic imperator non sucessit tanquam heres imperii romani, nam alias esset dominus Hispaniae et Galliae.

2.° est argumentum canonistarum ex Luca 2.° capite: Exit edictum a Caesare Augusto ut describeretur universus orbis; ergo romani sunt domini totius orbis.

Ad hoc dico quod non dicit Lucas [5]: Exit edictum a Deo, sed a Caesare Augusto; potuit ergo Caesar sua superbia facere illud edictum, cum tamen neque de iure nec de facto subiecerunt totum orbem, quoniam non subiecerunt insulanos.

2.° dico quod intulit illud edictum ut describeretur universus orbis sibi subiectus iuxta legem *cunctos populos* libro de Summa Trinitate et Fide Catholica [6].

2. 2.ª *quaestio est an Papa habeat potestatem. Et Respondetur breviter quod non, nisi indirecte, quando sunt iniurii fidei nostrae iuxta dicta.*

Et haec conclusio evidenter sequitur ex dictis in articulo 8 ibique probavimus illam [7]. Si Papa non habet potestatem contra infideles subditos, multo minus contra non subditos.

Sed contra hanc conclusionem est argumentum ex Joanne 10 [8]: alias oves habeo quae non sunt ex hoc ovili, et illas oportet adducere. Ibi

---

[3] Francisco de Vitoria: *Relecciones teológicas* (Ed. Getino, Madrid, 1934), p. 374.
[4] Domingo de Soto: *De Justitia et Jure libri X*, lib. IV, quaest. 4, art. 1 y 2.
[5] Lc., 2, 1.
[6] *Codex*, I, I, 1.
[7] Cfr. fol. 148.
[8] In., 10, 16.

este poder, luego tampoco el emperador. Porque éste es un ejecutor de las órdenes del Pontífice y en el evangelio no se encuentra esa clase de poder.

Tampoco por derecho positivo, porque el Papa no tiene ese poder, como diremos. Una prueba : El emperador no es señor de todo el mundo ni lo ha sido nunca. Consultad sobre este tema a Francisco de Vitoria [3] y Domingo de Soto [4].

Contra esta solución hay varios argumentos. Primero, que los romanos tuvieron el imperio sobre todo el orbe y este emperador es heredero del imperio romano.

Diré que el argumento toca el problema : El poder civil, naturalmente, ¿tiene este poder? Hablaremos de ello en la tercera conclusión. Sea lo que fuere del antecedente, niego la consecuencia. Porque este emperador no sucedió como heredero del imperio romano. De lo contrario sería señor de España y Francia.

Los canonistas sacan un segundo argumento del texto de San Lucas : Salió un edicto de César Augusto para que se empadronara todo el orbe. Los romanos eran, pues, señores de todo el mundo.

Pero no dice San Lucas [5] que salió un edicto de Dios, sino de César Augusto. Por soberbia pudo dar César aquel edicto, ya que ni de hecho ni de derecho sujetaron todo el orbe, pues no sometieron a los indios. Además, dió aquel edicto para que se empadronara todo el orbe que le estaba sujeto, según dice el Código de Justiniano [6].

2. *Segundo problema: ¿* Tiene el Papa este poder? Responderemos en pocas palabras : No tiene ese poder, a no ser indirectamente, cuando son injustos con nuestra fe, según lo que llevamos dicho.

Fluye evidentemente esta conclusión de lo que dijimos en el artículo 8, y lo probamos allí [7]. Si el Papa no tiene potestad contra los infieles que son súbditos, mucho menos la tendrá contra los no súbditos.

Contra esta tesis surge un argumento sacado del evangelio de San Juan [8]. «Tengo otras ovejas que no son de este redil y conviene que ellas

Christus loquitur de infidelibus non subditis et illae oves sunt sua, ergo, etc.

Rursus dixit Christus Petro [...] ultimo [9]: Pasce oves meas; ergo Papa habet potestatem pascendi omnes oves, ergo etiam regendi, nam pascere est regere.

Rursus omnes oves Christi sunt subditae romano Pontifici. Infideles sunt oves pro Ioanne 10 [10], ergo omnes infideles sunt subditi et per consequens, potest illos punire et privare dominio.

3. Propter hoc argumentum aliqui dicunt esse iustum bellum 151
adversus indos ex concessione Papae.

Verumtamen pro intelligentia huius loci est notanda doctrina divi Thomae [11] in 3 parte, quaestione 8, articulo 3, ubi concludit quod Christus est caput omnium hominum; sed dicit quod aliqui homines sunt membra in actu, alii vero in potentia; membra perfecta sunt iusti, membra vero imperfecta in actu sunt hic [sunt] pecatores; membra vero in potentia sunt infideles, et maxime illi qui numquam fidem susceperant.

Unde solutione ad primum eiusdem articuli [12] dicit quod isti infideles dupliciter sunt membra per ordinem ad potestatem Christi cuius redemptio fuit suffitientissima ad salvandum omnes homines. 2.° sunt membra per ordinem ad liberum arbitrium, quia possunt converti, et fieri membra in actu, iuxta illud Joannis 1 [13]: Dedit eis potestatem filios Dei fieri.

Quod dictum est de membris, dicendum est de ovibus; aliae erunt oves in actu, aliae vero in potentia. Sed notate quod haeretici, etsi non sunt membra convincta, manent tamen subiecti sicut aliae oves, quae sunt verae oves, ratione caracteris; reliqui infideles qui nunquam fidem susceperunt, sunt oves in potentia et lupi in actu, ut dicunt sancti super haec loca. Sed maxime dicuntur oves in potentia infideles qui sunt praedestinati, qui dicuntur oves praedestinatione divina, quoniam futuri

[9] In., 20, 17.
[10] In., 10, 16.
[11] *Opera Omnia* (Romae, 1892), t. XI, p. 129.
[12] *Opera Omnia,* t. XI, p. 129.
[13] In., 1, 12.

vengan.» Habla Cristo en este pasaje de los infieles que no son súbditos, y, sin embargo, esas ovejas son suyas.

Además, dijo Cristo a San Pedro [9]: «Apacienta mis ovejas.» El Papa tendrá, por tanto, poder para apacentar todas las ovejas, luego también para regirlas, porque apacentar es regir.

Mas todas las ovejas de Cristo son súbditos del Romano Pontífice. Pues bien: todos los infieles son ovejas según San Juan [10], luego todos los infieles son súbditos, y, en consecuencia, puede castigarlos y privarlos del dominio.

3. En virtud de estos argumentos dicen algunos que es justa la guerra contra los indios por concesión del Papa.

Pero, sin embargo, para interpretar este pasaje hay que señalar la doctrina de Santo Tomás [11] en la tercera parte de la *Suma*. Saca en conclusión que Cristo es cabeza de todos los hombres, pero dice que unos hombres actualmente son miembros del cuerpo de Cristo; y que otros sólo lo son potencialmente. Los justos son los miembros perfectos, y los pecadores son, en la actualidad, miembros imperfectos. Los infieles, en cambio, son miembros en potencia, sobre todo aquellos que nunca han recibido la fe.

Por donde en la solución a la primera dificultad de este artículo [12] dice que esos infieles son doblemente miembros por relación a una doble potestad: Primero, con relación al poder de Cristo, cuya redención fué suficientísima para salvar a todos los hombres. Segundo, son miembros en relación a su libre arbitrio, porque pueden libremente convertirse y hacerse realmente miembros, según aquellas palabras de San Juan [13]: «Les dió poder para hacerse hijos de Dios.»

Lo que se ha dicho sobre los miembros hay que aplicarlo a las ovejas. Unas son ovejas actualmente; otras, pueden serlo. Pero tened presente que los herejes, aunque no son miembros convencidos, siguen, sin embargo, siendo súbditos como las otras ovejas que son verdaderas ovejas por razón del carácter bautismal. Los demás infieles que nunca han recibido la fe de Cristo son ovejas en potencia, pero son lobos actualmente, según comentan estos pasajes los santos Padres. Más concretamente se

sunt vere oves, uti explicat optime Caietanus [14] super hunc locum scripturae. Eodem modo dicuntur infideles filii Dei (Joanne 10) [15] ut filios Dei qui erant dispersi, congregarent; unde illi erant filii diaboli in actu, sed in praedestinationem erant filii Dei. Unde Augustinus super hunc locum dixit quod Christus in hoc sensu dixit: alias oves habeo secundum praedestinationem. Et ita videte Augustinum tractatu 45 super Ioannen [16] circa illud verbum: *sed non audierunt eos oves,* cum ergo Christus dixit alio loco: pasce oves meas; ideo intelligendum est de fidelibus, de infidelibus intelligitur suo modo; intenditur pascere infideles praedicatione evangelii.

Hoc significavit Christus quod isti non sunt adducendi per vim, sed per praedicationem cum dixit [17]: illas oportet me adducere et vocem meam audient, non vero rugitu armorum.

Unde si isti doctores ex hoc colligunt quod sunt oves hoc modo, **151v**
etiam possunt colligere quod possunt cogi ad fidem et baptismum sicut haeretici.

4. Ad hoc dicunt quod non sunt compellendi ad fidem, sed tamen a principio vi armorum sunt compellendi, ut amittant ydolatriam et pravos mores contra naturam, et quod cognoscant imperium romani Pontificis. Postea vero libere est praedicandum evangelium, ut qui voluerint credere credant, qui vero non voluerint, non credant.

Quod probant ex Gregorio [18] in libro Registrorum epistola 72: Genadium praesidem illius provintiae laudat illum quia frequenter susceperat bella adversus finitimas gentes, et dicit: bella suscipitis [sic] frequenter non desiderio effundendi sanguinem, sed tamen causa dilatandi rempublicam, ut per finitimas gentes verbum Christi per praedicationem evangelii libere circumquaque discurrat.

---

[14] Tomás de Vio: *Opera Omnia* (Romae, 1892), t. XI, p. 130.
[15] In., 10, 16.
[16] San Agustín: *In Joannis Evangelium* (PL., 35, 1.722-1.727).
[17] In., 10, 16.
[18] *Decretum Gratiani,* II, 23, 4, 49 (I, 925).

dice que son ovejas en potencia los infieles que están predestinados. Son llamados éstos ovejas por predestinación divina, porque, en realidad, han de ser ovejas, como expone maravillosamente Tomás de Vio [14] este pasaje de la Sagrada Escritura.

De la misma manera se llamaba a los infieles hijos de Dios «para que juntaran a los hijos de Dios que estaban dispersos» [15]. Así ellos eran de momento hijos del diablo, pero eran hijos de Dios en cuanto a la predestinación.

Lógicamente dijo San Agustín [16] sobre este pasaje que Cristo habló en este sentido [17]: Tengo otras ovejas en cuanto que están predestinadas. Y así leed el comentario de San Agustín sobre aquellas palabras: «pero no oyeron sus ovejas», cuando Cristo dice en otro lugar: apacienta mis ovejas. Habrá, por tanto, que interpretarlo de los fieles; a su manera se entiende de los infieles; se intenta apacentar a los infieles con la predicación del evangelio.

Que estos infieles no deben ser reducidos por la fuerza, sino por la predicación, lo dió a entender Cristo cuando dijo [17]: «Conviene que ellas vengan a Mí y oigan mi voz.» No hay que llevarlas entre el clamor de las armas. Porque si estos doctores deducen de este texto que los infieles son ovejas de este modo, puede también concluir que hay derecho a coaccionarlas a la fe y al bautismo como pueden ser obligados los herejes.

4. Dicen a este problema que no hay que coaccionarlos a la fe, pero que, desde un principio, deben ser obligados por la fuerza de las armas a abandonar la idolatría y las costumbres perversas que van contra la naturaleza; y obligarlos a que reconozcan el imperio del Romano Pontífice. Después se les debe predicar libremente el evangelio para que crean los que quieran creer, y no crean los que no quieran.

Prueban esta tesis con una carta de San Gregorio [18]. Alaba a Genadio, gobernador de aquella provincia, porque había hecho frecuentemente la guerra contra los pueblos limítrofes, y dice: «Hiciste ordinariamente la guerra no con el deseo de derramar sangre, sino más bien para extender el Estado con el fin de divulgar libremente por todas las partes, a través de los pueblos limítrofes, la palabra de Dios por medio de la predicación.» Respondimos ya al primer argumento en el art'cu-

Ad primum diximus iam in articulo 8 [19] quod, si non licet compellere ad fidem, non possunt compellere eos ut amittant impedimenta; et si non possunt compelli ut cognoscant imperium Christi per fidem, quomodo possunt compelli ut cognoscant imperium Pontificis.

Ad divum Gregorium dico quod, ut constat ex epistola praecedenti et ex illa, ille Genadius habebat iustum bellum adversus illos, quia vel erant hostes vel heretici ex Donatistis. Rursus si gentiles erant, declinaverant ab obedientia imperii romani et occupaverant loca christianorum, quod patet ex eadem epistola ubi dicitur quod restabat loca patrimonii Petri propriis denudata cultoribus.

Ad illud verbum causa dilatandi verbum Dei, explicat optimum celum huius ducis, non causam iusti belli et explicat illud quod consequebatur ex illo bello, id est, ut praedicaretur libere evangelium, quoniam iam dictum est articulo 8, quam infestus sit divus Gregorius adversus eos qui per vim compellunt ad fidem infideles.

5. 3.° est principale argumentum, quoniam Alexander 6 Papa concessit regi Ferdinando dominium insularum detectarum et detegendarum, ergo habet illam potestatem, nam nemo dat quod non habet. Hoc habetur decreto et in bulla Alexandri.

Ad hoc dico quod, quando duo decreta sunt sibi contraria (ut dicunt canonistae), vel alter contrariatur legi naturae vel divinae sunt interpretandae secundum ius commune.

Unde dico quod Paulus Papa 3 definivit [20] duo: 1um quod isti insulani sunt homines et capaces vitae eternae; 2um quod isti neque sunt privati, neque sunt privandi dominio suo; cum ergo ista decreta videantur contraria sunt concilianda.

6. Et ita Alexander 6 concessit quod potuit. Ex dictis tamen patet quod Papa habet potestatem praedicandi evangelium et debellare eos qui impedierint hanc praedicationem. Et hoc concessit Regi Hispaniarum.

Rursus concessit Regi Hispaniarum quod solus ille potest mittere exercitum ad illas insulas et quod si aliqui sua sponte vellent esse subiecti

---

[19] Cfr. fol. 148.

[20] P. CUEVAS, S. J.: *Documentos inéditos para la historia de Méjico* (Méjico, 1914). En la página 88 publica el facsímil de la Bula de Paulo III *Sublimis Deus.*

Lámina IV.—Folio 152 del códice de Roma.

lo 8 [19]. Si no es lícito coaccionar a la fe, tampoco pueden obligarlos a abandonar los impedimentos. Y si no pueden ser obligados a que reconozcan el imperio que tiene Cristo por medio de la fe, ¿cómo podrán serlo a que reconozcan el imperio del Sumo Pontífice?

Respondo al argumento que se refiere a San Gregorio. Consta por la carta precedente y por esta misma que Genadio tenía guerra justa contra estos pueblos limítrofes, porque eran enemigos o eran herejes de la secta de los donatistas. Además, si eran gentiles, se habían apartado de la obediencia del imperio romano y tenían ocupadas provincias de los cristianos. Está claro por la misma carta, cuando dice que restauraba las regiones del patrimonio de San Pedro que habían sido despojadas de sus propios habitantes.

Por lo que respecta a aquellas palabras: «para divulgar la palabra de Dios», diré que significa el maravilloso celo de este caudillo, no el título de una guerra justa; y explica lo que se conseguía por esta guerra, esto es, que se predicara libremente el evangelio, pues ya dijimos que San Gregorio era contrario a los que obligaban por la fuerza a los infieles a convertirse.

Respondo a este argumento. Cuando hay dos decretos contrarios rey Fernando el Católico el dominio de las islas descubiertas y por descubrir. Tiene, por tanto, ese poder, porque nadie da lo que no tiene. Esta concesión se tiene en el decreto y bula de Alejandro VI.

Respondo a este argumento. Cuando hay dos decretos contrarios entre sí, como dicen los canonistas, o que se oponen a la ley natural o a la ley divina, deben ser interpretados según el derecho común.

Pues bien: Paulo III [20] definió dos cosas: Primera, que estos indios son hombres y capaces de la vida eterna. Segunda, que no han sido privados, ni pueden serlo, de sus dominios. Habrá, pues, que conciliar estos decretos que parecen opuestos.

6. La tesis se plantea así: Alejandro VI concedió lo que era posible. Por lo que va dicho está claro que el Papa tiene potestad para predicar el evangelio y para hacer la guerra a los que pongan obstáculos en esta predicación. Esto concedió a los reyes de España.

Más. Concedió al rey de España que sólo él pudiera enviar ejércitos a aquellas islas y que sólo él fuera señor de aquellos que voluntariamente

regi Hispaniarum, quod solus ille esset dominus illorum. Et denique si orta fuerit causa iusta belli, illi insulani quod iuste debellati essent subditi tunc regi Ferdinando. Quod tamen Papa concessit ad evitandum bella inter Reges christianos, ideo divisit terram.

Tandem concessit regi ut subditi insulani essent sub tutela regis ut defenderent illos a Paganorum imperio.

Demum ut episcopus Chiapa dicit sumum quod Papa potuit concedere est hoc quod sicut creavit Papa unum imperatorem supra reges christianorum, et ut esset minister ecclesiae, hoc concessit regibus Hispaniarum Papa. De isto argumento et praedicandi videte Sotum [21] in 4 distinctione quaestione unica articulo 10 ad 4um et 5um.

Ex his sequitur quod Respublica Hispaniae potest accipere tributa ab insulanis conversis et quod debet conservare illos in obedientia Summi Pontificis. Sed si principes illorum convertantur ad fidem, non possunt privari dominio quo [sic] habent. Si non convertantur principes servatis servandis possunt privari dominio quo habent supra fideles secluso scandalo, ut dicit divus Thomas hic [22]. Quod quidem scandalum vix secludi potest ex bello, quin sequatur maius malum.

7. Sit 3.ª quaestio: an potestas reipublicae possit in re naturali compellere infideles non subditos ad servandam legem naturalem. 2: *an si non habemus legem supernaturalem liceret nobis compellere illos qui colunt plures Deos, cum de iure naturali sit colendus unus Deus.*

Et videtur quod sic. Primum patet ex Philosopho 1° libro Politicorum capite 1, ubi Aristoteles [23] probat quod iure naturae ratione valentes debent alios dominare, quare optime poetae dixerunt Grecos barbaris debere dominare; quod probat inductione ex omnibus naturalibus et moralibus. Et tandem concludit quod idem est natura barbarus et servus. Sed isti insulani sunt barbari **152ᵛ** et homines qui non sequuntur rationem, ergo sunt servi, ergo cum nos simus valentiores ratione, possumus illos debellare.

---

[21] Domingo de SOTO: *Commentarium in IV sententiarum* (Salmanticae, 1566).
[22] *Opera Omnia*, t. VIII, p. 91.
[23] ARISTÓTELES: *Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana*, vol. 26, p. 23.

quisieran someterse al rey de España. En fin : si surgiera una causa justa de guerra, concedió que fueran sometidos al rey Fernando aquellos indios que hubieran sido justamente derrotados.

El Papa concedió estos derechos de monopolio para evitar las guerras entre príncipes cristianos. Por esta causa dividió la tierra.

Finalmente concedió al rey que los indios que le estaban sometidos estuvieran bajo la tutela del rey para protegerlos del imperio de los reyes paganos.

Para terminar, lo sumo que puede conceder el Papa, como dice el Obispo de Chiapa, es lo siguiente : Como el Papa creó un solo emperador que mandara sobre los reyes cristianos, y que fuera defensor de la Iglesia, esto concedió el Papa Alejandro VI a los reyes de España. Ver a Domingo de Soto [21] sobre este argumento y el anterior.

Se concluye por estas afirmaciones que el Estado español puede recibir tributos de los indios convertidos y que debe conservarlos en la obediencia al Sumo Pontfice. Pero si los reyes de los indios se convierten al catolicismo no pueden ser privados del dominio que tienen. Si no se convierten *servatis servandis,* pueden ser privados del dominio que tienen sobre los cristianos, siempre que se evite el escándalo, como dice Santo Tomás [22]. En realidad, apenas se podrá evitar el escándalo que se deriva de la guerra sin que se sigan mayores males.

7. Planteemos ya el tercer problema : Por derecho natural ¿ tiene potestad el Estado para obligar a los infieles que no son súbditos suyos a guardar la ley natural ?

Segundo : ¿ Nos estaría permitido si no tuviéramos una ley sobrenatural ejercer presión sobre los que adoran a varios dioses, ya que es de derecho natural que sea adorado un solo Dios ?

Parece que sí. Lo primero está claro por la doctrina del filósofo, cuando prueba Aristóteles [23] que deben mandar los que están dotados de mayor inteligencia. Por esta causa dijeron más bien los poetas que los griegos debían dominar a los bárbaros. Lo prueba por inducción de las cosas naturales y morales. Y, en fin, concluye que, naturalmente, es lo mismo ser bárbaro que ser esclavo. Pues bien : estos indios son bárbaros y hombres que no siguen los dictámenes de la razón, luego son esclavos. Siendo, pues, nosotros más poderosos en inteligencia, tenemos derecho a hacerles la guerra.

Hoc constat, quoniam romani erant valentiores ratione, facti sunt domini ferme totius orbis. Quod videtur factum esse ex voluntate Dei propter quod laudatur eorum imperium a Sancto Augustino [24], libro 5 *De civitate Dei,* capite 12; et Divo Thoma [25], libro 3 de regimine principum, capite 4, 5 et 6. Item patet, quoniam filii Israel ex iure naturali debellarunt illas gentes, quod constat ex S. Cipriano (libro de exhortatione ad Marthyrium, capite 5) [26], ubi dicit quod si antiquitus servata sunt illa praecepta multo melius licebit modo christianis adversus gentes. Hoc patet etiam ex Augustino (epistola 48 alias 50) [27], ubi probat quod gentiles sunt compellendi ad fidem ex exemplo Acachtae regis et Nabucodonosor regis. Item quia Deuteronomio capite 20 [28], ubi Dominus postquam statuit leges quomodo essent debellandae gentes terrae promissionis, statuit leges quomodo essent debellandae aliae gentes, et dicit [29] quando accesseris ad pugnandam civitatem, offeres illis pacem; si aperuerint tibi portam servient tibi sub tributo, sed non debellabis illos. Et subdit [30]: sic facies cunctis civitatibus quae a te procul longe sunt; ubi glossa interlinearis supra verbum procul dicit: est religione diversa.

Ex hoc sumitur argumentum quod liceat debellare omnibus gentibus, quae sunt in mundo. Probatur primo ratione; isti merentur amittere dominium quo [sic] habent erga fideles, eo quod sunt indigni tali dominio quia sunt pagani, quomodo possunt regere alios, ergo possunt privari; sed non est alius qui privet ipsum, nisi alius princeps; ergo iure naturali poterit alius princeps privare eum per bellum.

Item lex naturalis debet habere in orbe universo custodem illius, sed in illa provintia, ubi omnes sunt pagani, non habet custodem, quoniam princeps qui debebat esse custos est paganus; ergo alius princeps potest accipere curam defendendi legem naturalem; alioquin enim maneret lex naturalis absque defensore quod non est credibile; ergo conclusio est communis horum doctorum.

---

[24] San AGUSTÍN: *De Civitate Dei* (PL., 41, 154).

[25] *Opera Omnia* (Parisiis, 1872), t. 27, p. 38.

[26] San CIPRIANO: *Decretum Gratiani,* 11, 23, 5, 32 (I, 939); (PL., 4, 685).

[27] PL., 33, 326 (En Migne corresponde a la carta 93).

[28] *Deut.,* 20, 10.

[29] *Deut.,* 20, 10-11.

[30] *Deut.,* 20, 15.

Varios argumentos evidencian la tesis. Los romanos llegaron a ser señores de casi todo el mundo, porque aventajaban en ingenio. Parece que sucedió así por voluntad de Dios. Por este motivo, San Agustín [24] y Santo Tomás [25] alaban su imperio. También los hijos de Israel, en virtud del derecho natural, hicieron la guerra a aquellos pueblos bárbaros. Consta por San Cipriano [26] cuando dice que si antiguamente se cumplieron aquellas reglas, con mayor razón les estará permitido ahora a los cristianos contra los pueblos salvajes. Pruébalo también San Agustín [27] cuando demuestra con el ejemplo del rey David y Nabucodonosor que los gentiles deben ser coaccionados a la fe. Y el Señor [28], después de fijar las leyes para hacer la guerra a los pueblos que ocupaban la tierra de promisión, determinó las leyes para hacer la guerra a otros pueblos diciendo [29]: «Cuando te acercares para atacar a una ciudad, ofréceles la paz; si te abrieren sus puertas, te servirán bajo tributos», y no les harás la guerra. Y dice más abajo [30]: «Así harás a todas las ciudades que están muy lejos de ti.» La glosa al texto dice sobre la palabra procul: se refiere al que es de religión distinta.

De aquí se deduce el argumento de que es lícito hacer la guerra a todos los pueblos que habitan el mundo. Se prueba primero racionalmente. Estos merecen perder el dominio que tienen sobre los fieles, por el hecho de que son indignos de tal dominio por ser paganos. ¿Cómo van a poder regir a otros? Se les podrá, por tanto, privar de su dominio. Pero no hay otro que haga este despojo fuera de otro príncipe. En virtud del derecho natural podrá otro príncipe privarle de sus dominios por medio de la guerra. Asimismo, la ley natural debe tener un defensor en todo el orbe. Pues bien: en la provincia donde todos son paganos, falta ese defensor, porque es pagano el príncipe que debería ser su custodio. En consecuencia, otro príncipe puede aceptar el encargo de defender la ley natural. De lo contrario quedaría la ley natural sin defensor, lo que no es creíble. Esta conclusión es común a todos estos doctores.

8. In contrarium est, quod divus Thomas [31] dicit hic quod infideles hii possunt privari dominio quo [sic] habent supra fideles, non tamen dominio quo [sic] habent supra infideles, et sic non possunt compelli ad servandum legem naturalem.

Ad hanc quaestionem Majoris [32] in 2 distinctione 44, quaestione 3, ibi dicit duo in summa de infidelibus qui non sunt hostes christianorum neque im **153** pediunt praedicationem (quales sunt insulani). Primum est quod christiani debent edificare turres prope insulanos et paulatim inire amicitiam, et proponere evangelium pacifice, quod si recipissent non sunt debellandi; si non recepissent possunt debellari iuxta doctrinam divi Thomae. Secundum est quaestio quia isti insulani (ut illi erat narratum) possunt debellari a quocunque rege propter authoritatem Philosophi: barbari natura sunt servi.

Alius doctor Sepulveda [33] cordubensis tenet quod isti possunt debellari propter idolatriam et privari vita et bonis illorum, sed non fit quia cautum est mandato Regis Hispaniae ne fiat; argumento istius sunt quae fecimus.

Si autem rogas quis habet ius oppugnadi insulanos, dicit quod stando in lege naturali, primo occupanti conceditur locus, sed cautum est per Papam ut tantum rex hyspaniae [sic] haberet hoc ius.

9. Sed haec senteitia est tyrannica. Pro quo est notandum primum, quod sicut diximus esse fidem supernaturalem; quod aliud est dicere posse compellere ad fidem hominem, ut accipiat fidem, aliud est dicere posse compellere ne impediat fidem; similiter aliud est compellere ad servandum legem naturalem, aliud est compellere ne impediat observantiam legis naturalis.

Secundo est notandum quod licet omnia peccata sint contra legem naturae tamen aliqua dicuntur specialiter per anthonomasiam, quae dicuntur contra naturam. Et ista sunt peccato quae repugnant non solum rationi, sed ordini naturali in quantum homo est animal, ut est peccatum sodomorum, et quod homines passim se interficiant et comedant carnes hominum.

---

[31] *Opera Omnia*, t. VIII, p. 92.

[32] Juan MAYR: *In Secundum Sententiarum*, dist. 44, quaest. 3.

[33] Juan GINÉS DE SEPÚLVEDA: *Demócrates Segundo* (Ed. Losada, Madrid, 1951), p. 86.

8. Santo Tomás [31] defiende la tesis contraria, cuando dice que estos infieles pueden ser privados del dominio que tienen sobre los cristianos, pero no del dominio sobre los infieles, y así no pueden ser obligados a observar la ley natural.

Acerca de esta cuestión, Juan Mayr [32] dice sumariamente dos cosas sobre los infieles que no son enemigos de los cristianos y que no ponen obstáculos a la predicación, como son los indios. Primero, que los cristianos deben edificar castillos en las fronteras de los pueblos indios, y, poco a poco, trabar amistad, y dar a conocer después pacíficamente el evangelio. Si lo aceptaran, no les debe declarar la guerra; si lo rechazaran, se les podría hacer la guerra, según la doctrina de Santo Tomás. Segundo, hay un problema: Cualquier rey tenía derecho a hacer la guerra a los indios tal como se le habían descrito, porque los bárbaros son esclavos por naturaleza, como consta por autoridad de Aristóteles.

Otro doctor, Ginés de Sepúlveda [33], cordobés, sostiene que se les puede hacer la guerra a estos indios a causa de la idolatría, y que se les puede privar de la vida y sus bienes; pero no se hace porque el rey de España ha ordenado que no se haga. Los argumentos de este jurista son los que hemos expuesto. Si se pregunta: ¿quién tiene derecho a atacar a los indios?, dice Sepúlveda que, estando dentro de la ley natural, pertenece una región al primero que la ocupa, pero que el Papa ha dispuesto que solamente el rey de España tenga este derecho.

9. Pero esta teoría es tiránica. Antes de dar una solución hagamos unas advertencias. Primera, que la fe es sobrenatural, como dijimos, y que una cosa es decir que el hombre no puede ser obligado a recibir la fe y otra cosa es decir que se le puede obligar a que no ponga obstáculos a la fe. Igualmente, una cosa es obligar a observar la ley natural y otra cosa es obligar a que no se impida la observancia de la ley natural.

Segunda advertencia: Aunque todos los pecados vayan contra la naturaleza, sin embargo, especialmente ciertos pecados, se dice por antonomasia que van contra la ley de la naturaleza. Estos son los pecados que se oponen no sólo a la razón, sino también al orden natural en cuanto el hombre tiene naturaleza animal, como es el pecado de sodomía y que los hombres por todas partes se maten unos a otros y coman carne humana.

3.° est notandum quod hominibus iure naturali datur potestatem defendendi propria iura vindicandi (secundum ordinem iuris naturalis aut positivi) proprias iniurias, sicut unus princeps potest vindicare iniuriam sibi factam. At non ita est datum ius hominibus defendendi offensam Dei, et prohibendi offensas Dei vel reipublicae. Hoc explicat divus Thimas [34] in secunda conclusione, articulo 8.

Hoc patet experientia : si quis voluerit percutere me alapa, possunt me defendere ; sed si blasphemaret non possunt defendere. Item vult quis in peccato mortali suscipere eucharistiam, curatus non potest illum prohibere neque in publico, neque in secreto, et tamen si vult gladium ad occidendum proximum, non debeo dare, licet gladium sit suum. Et si non 154ʳ possunt [possum] defendere, teneo clamare illum velle accidere proximo.

10. *His suppositis sit prima conclusio : si aliqua provincia incipiat dilabari in idolatriam, volente rege, post legitimam admonitionem quicumque princeps potest eos debellare.*

Probatur, quoniam quicumque potest defendere innocentes et volentes servare legem naturalem, ergo vera est conclusio.

Et confirmatur, quia tale bellum est ne impediant legem naturae. Item quia ille populus qui tunc opprimitur, potest convocare alium principem adversus proprium principem, ergo etiam si non vocetur, potest alius princeps adiuvare illos quia vocatur formaliter vel interpretative. Hocque patet ex usu omnium gentium. Ex hoc sequitur quod inter christianos est licitum bellum adversus principes, qui publice corrumpere rempublicam per haeresim.

11. 2.ª conclusio : *Si pagani habeant ferinos mores passim et quasi ex lege, id est, si habeant peccata contra naturam maxime adversus proximos, post legitimam admonitionem possunt debellari.*

Et isto modo possunt debellari qui occidunt homines ad manducandum, ut sunt Caribales [sic] in indiis. Probatur, quia haec est defensio inocentum. Item quia si quis vult occidere se ipsum, possunt ligare illum ne hoc faciat ; et si quis voluerit alium occidere, possunt defendere illum

---

[34] *Opera Omnia*, t. VIII, p. 89.

Tercera advertencia: La ley natural concede a los hombres potestad para defender sus propios derechos y vengar las injurias propias según el orden del derecho natural y positivo, del mismo modo que un soberano puede vengar las injurias que se le hacen. En cambio, no ha sido concedido igualmente a los hombres el derecho de defender y prohibir las ofensas que se hacen a Dios, sino en cuanto redundan en perjuicio del hombre o del Estado. Enseña esta tesis Santo Tomás [34]. Consta también por la experiencia. Si quisiera uno darme una bofetada podría defenderme; pero si blasfemara, no podría tomar la defensa. Asimismo quiere uno recibir en pecado mortal la eucaristía, no puede el cura prohibirle ni en público ni en privado, y, sin embargo, si quiere la espada para matar al prójimo, no debo dársela aunque sea suya; y si no puedo defender, estoy obligado a gritar que quiere matar al prójimo.

10. *Esto supuesto, sea la primera conclusión:* Si una provincia empieza a deslizarse hacia la idolatría, queriéndolo el soberano, cualquier príncipe puede hacerles la guerra después de una intimación legal.

Se prueba, porque cualquiera puede defender a los inocentes y a los que quieren guardar la ley natural. Ahora bien: en aquella provincia hay muchos que quieren guardar la ley natural. Es, pues, verdadera la conclusión.

Se confirma la tesis. Se emprende esta clase de guerra con el fin de que no se impida la ley natural. Además, el pueblo que así se le tiraniza puede llamar a otro soberano contra su propio príncipe. Aunque expresamente no sea llamado, puede el otro soberano prestarles su ayuda, porque interpretativa y formalmente se le llama. Esto es claro por el uso de todos los pueblos. De esta tesis se sigue también que hay derecho entre los pueblos cristianos a la guerra contra los soberanos que públicamente corrompen la república por medio de la herejía.

11. *Segunda conclusión:* Si los paganos, por dondequiera, tienen costumbres de fieras y como por ley, es decir, si cometen pecados contra la naturaleza, especialmente contra los prójimos, pueden ser castigados por la guerra después de una legítima intimación.

De esta manera pueden ser castigados por la guerra los que matan hombres para comerlos, como son los caníbales entre los indios.

Probamos la tesis. Esta guerra es en defensa de los inocentes. Más: si uno quisiera matarse a sí mismo, podrían atarle para que no lo hiciera; y si quisiera matar a otro, podrían defenderle conforme a las palabras

iuxta illud ecclesiastici (capite 17) [35], ubi dicit unicuique Deus mandavit de proximo suo. Et proverbio 24 [36]: erue eos qui ducuntur ad mortem.

12. Ex hoc sequitur quod si in aliqua provintia est consuetudo sacrificandi homines, si sunt innocentes, id est, non digni morte alias, etiam si voluntarie accipiant mortem, post legitimam admonitionem possunt illos debellare.

Dico, si alias non sunt digni morte, quoniam in aliquibus provintiis erat consuetudo sacrificandi malefactores, quia alias erant digni morte; in hoc casu hac ratione tunc non possunt debellari.

Sed notate quod in isto casu, quando esset absolute licitum bellum, servandum est praeceptum prudentiae. 2 quod non sequatur majus malum proximo ex ipso bello quam ex sacrificio, v. g. occiduntur in sacrificiis in duodecim annis 20 homines, occiduntur in bello una die 400 homines.

13. Unde parce et mitissime agendum est contra immolantes homines maxime voluntarios, quoniam possent esse in invincibili ignorantia, si sed non esset alias peccatum idolatriae quia non tam facile constat ratione naturali, quod sit malum intrinsecum 154 inmolare hominem Deo, quoniam non est mirum cum Deus sit summum bonum, quod quis decipiatur putans esse licitum offere Deo summum donum quod est in terra.

Quod hoc posset cadere sub ignorantia patet, quoniam Jepte secundum communem sententiam inmolavit filiam suam Deo (ait liber iudicum 11) [37]. Et secundum aliquos potuit excusari ex mala intelligentia Scripturae. Levitico ultimo [38], ubi dicitur: Omne quod domino consecratur [...] non vendetur neque redimi poterit; et subdit [39]: et omnis consecratio quae offertur ab homine non redimetur, sed morte morietur, etc.

Et in hebreo explicatur, maxime dicit Cajetanus [40], nam dicitur quod

---

[35] Ec., 17, 12.
[36] *Prov.*, 24, 11.
[37] *Iud.*, 11, 35-40.
[38] *Lev.*, 27, 28.
[39] *Lev.*, 27, 29.
[40] Tomás de Vio: *Opera Omnia* (Romae, 1895), II, II, quaest. 86, art. 2, p. 239.

del *Eclesiástico* [35] : «Dió a cada uno precepto de su prójimo» ; y el libro de los proverbios [36] : «Libra al que es llevado a la muerte.»

12. Se deduce de esta conclusión que si en una provincia hay costumbre de sacrificar a los hombres, si son inocentes, es decir, que no son dignos de muerte por otros motivos, aunque voluntariamente acepten la muerte, se les puede hacer la guerra después de una intimación legal. Digo aquellas palabras : si no son dignos de muerte por otros motivos, porque en algunas provincias había costumbre de sacrificar a los ídolos a los malhechores que eran dignos de muerte por otros títulos. En ese caso no se les puede hacer la guerra solamente por este título de que sacrifican hombres a los ídolos.

Pero tened en cuenta que en el caso de que fuera completamente lícita la guerra, pimero hay que guardar las reglas de la prudencia ; segundo, que no se sigan mayores males al prójimo de aquella guerra que del sacrificio. Por ejemplo, que murieran veinte hombres en sacrificio en el espacio de doce años, y que durante la guerra murieran cuatrocientos hombres en un solo día.

13. En conclusión, hay que obrar con benignidad y mucha suavidad con los hombres que hacen sacrificios, sobre todo cuando los que son inmolados son hombres voluntarios, porque podrán estar en ignorancia invencible ; y, por otra parte, no sería pecado de idolatría, porque no consta tan fácilmente por la razón natural que sea intrínsecamente malo sacrificar hombres a Dios. Y no es de admirar que, siendo como es Dios el sumo bien, se engañe alguno al pensar que está permitido ofrecer a Dios el mayor bien que hay en la tierra.

Es claro que en esta materia sea posible la ignorancia. Según la opinión común, Jepté inmoló su hija a Dios [37]. Según algunos, puede excusarse este proceder por una mala interpretación de la Sagrada Escritura. En el *Levítico* se dice [38] : «Nada de aquello que se consagre a Yavé con anatema, sea hombre o animal o campo de su propiedad, podrá ser vendido ni rescatado» ; y añade [39] : «Nada consagrado con anatema podrá ser rescatado ; habrá de ser muerto.»

En el texto hebreo se explica, especialmente como dice Cayetano [40],

etiam si esset homo, morte morietur. Ex hoc loco dicit Cajetanus quod forte excusari Jepte et verosimile videtur quod ille iudaeus consuluit sacerdotibus, ergo potest esse ignorantia in insulanis.

14. Ex hoc sequitur quod non potest excusari bellum adversus mexicanos iam factum, quoniam sacrificabant homines dignos alias morte, tunc quia non fuerint admoniti, tum etiam quia plus occissi sunt per bellum quam per sacrificium.

Unde Plutarchus [41] in Problema 83 refert quod quidam dux romanorum pervenit ad quamdam civitatem, ubi sacrificabant homines, et Dux vocavit Magistratum ad puniendum illos, sed audito quod esset consuetudo antiqua pepercit praeteritum, et prohibet ne in futurum fieret ; et ibi dicit quod forte hoc factum est quia Diis bonis non est licitum sacrificare homines, demonibus vero opportebat ad pecandum illos, ut narrant historiae.

Circa has duas conclusiones videte Magistrum a Victoria (in 2 parte relectionis, numero 15) [42].

15. 3.ª conclusio : *nulla potestas regia iure naturali potest punire regem non subditum, necque rem publicam propter peccata contra legem naturae, neque propter idolatriam ; nec possunt debellari propter haec.*

Haec conclusio est Magistri a Victoria in relectione de indiis numero 40 [42 bis]. Haec est sententia Cajetani (in materia quaestione 66, et articulo 8) [43], ubi dicit contra hos infideles : nullus rex aut imperator neque ecclesia romana potest movere bellum adversus eos ad occupandum terras illorum.

Dicunt aliqui quod Cajetanus intelligitur de infidelibus pure negative, qui licet non habeant fidem catholicam, nunquam tamen habent aliquid contra legem naturalem. Sed respondetur quod huiusmodi infideles nunquam fuerunt in mundo ; Cajetanus loquitur de infidelibus qui erant suo tempore ut pagani.

---

[41] PLUTARCO : *Problemata* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 1), p. 365.

[42] Francisco de VITORIA : *Relecciones teológicas* (Ed. Getino, Madrid, 1934),

[42 bis] Francisco de VITORIA : *Relecciones teológicas*, p. 422.

p. 348.

[43] Tomás de VIO : *Opera Omnia* (Romae, 1892), II, II, p. 94.

porque se dice que, aunque sea hombre, morirá. De este pasaje deduce Cayetano que quizá pueda ser excusado Jepté, y muy probablemente parece que el judío consultó a los sacerdotes. Podrá, por tanto, haber también ignorancia en los indios.

14. De estos principios se concluye que no puede excusarse la guerra que se hizo contra los mejicanos por la razón de que sacrificaban a hombres que eran dignos de muerte por otros títulos. Entonces no fueron avisados (amenazándoles con la guerra) y además han perecido más hombres a causa de la guerra que por medio de los sacrificios. Por esto refiere Plutarco [41] que un general romano llegó a una ciudad donde ofrecían hombres en sacrificio. El general llamó al jefe para castigar a los ciudadanos. Pero, habiéndose enterado de que era una costumbre antigua, perdonó el pasado y prohibió que se hiciera en el futuro. Dice allí Plutarco que quizá se hizo esto porque no es lícito sacrificar hombres a los dioses buenos, pero que conviene sacrificarlos a los demonios para aplacarlos, como dicen las historias.

Acerca de estas dos conclusiones leed al maestro Francisco de Vitoria [42].

15. *Tercera conclusión:* Ninguna potestad regia puede, por derecho natural, castigar a un rey que no es súbdito suyo ni a otro Estado por razón de los pecados contra la naturaleza ni por causa de idolatría; y no pueden declararles la guerra por estos motivos.

Es conclusión del maestro Francisco de Vitoria [42 bis] en la *Relección sobre las Indias*. Es también doctrina del Cardenal Cayetano [43]. Dice en su comentario a la *Suma* de Santo Tomás que ningún rey o emperador, ni la Iglesia romana tiene derecho a emprender una guerra contra ellos con el fin de ocupar sus territorios. Dicen algunos que Cayetano se refiere a los infieles entendidos en un sentido meramente negativo: los que, sin haberse convertido a la religión católica, nunca pecan contra la ley natural. Pero se responde que esta clase de infieles nunca han existido en el mundo, y Cayetano habla de los infieles que eran en su tiempo como paganos.

Haec est sententia 154r fratris Albertus de las Casas episcopus de las Chiapas [44] in apologia adversus Sepulvedam. Haec est sententia Soti [45] in locis citatis dubiis praecedentibus. Haec sententia omnium magistrorum huius provinciae qui moderati sunt cathedram [46]. Item Joannes Major (in 2, 44 quaestio 3) [47].

16. Haec conclusio intelligitur etiam si admoniti fuerint ut relinquant idolatriam, et noluerint relinquere, non sunt debellandi hac ratione.

Haec conclusio patet ex verbis Ecclesiae quae nunquam gessit bellum adversus infideles huiusmodi, nisi sub orta esset alia causa. Item patet ex Augustino (lib. 6, quaestione super Josue q. 21) [48]: Iusta bella solent definiri quae ulciscuntur iniurias, sic gens et civitas petenda est, quae vindicare negligeret quos exteris factum est, vel restituere quod per iniuriam ablatum est.

Sed isti infideles de quibus loquimur, nullam iniuriam nobis intulerunt; ergo non habemus ius contra illos.

17. Sed dicunt aliqui, iam iniuria est non acceptare regem nostrum, quia habet potestatem Papae. Sed ad hoc iam diximus quod Papa non habet talem potestatem.

Sed dicunt secundo quod licebit inferre bellum propter iniurias Dei; si enim per iniurias hominum licet, ergo per iniurias Dei.

Ad hoc dico quod est subterfugium, quoniam iam diximus in 3° fundamento quod non spectat ad nos vindicare iniurias De iin non subditos. Hoc explicat divus Thomas (in art. 8, 9 et 10) [49]. Hoc amplius patebit in solutione ad ultimum.

Sed quod Augustinus non intellexerit quod per iniurias Dei licet inferre bellum, patet ex contextu, quoniam poterat quis obicere illum quod Josue iniuste gerebat adversus gentes, a quibus non acceperat

---

[44] Esta apología, tal como la resumió ante la Junta de Valladolid, fué publicada por el mismo Bartolomé de las Casas en Sevilla en el año 1552.

[45] Domingo de Soto: *Commentaria in IV sententiarum*, dist. 5, quaest. única, art. 10.

[46] Se refiere a Francisco de Vitoria, Melchor Cano, Domingo de Soto y Pedro de Sotomayor, que habían sido catedráticos en la Universidad de Salamanca y pertenecían a la provincia que los dominicos llamaban de España.

[47] Juan Mayr: *In Secundum Sententiarum* (Monteacuto, 1509).

[48] *In libro quaestionum VI*, quaest. 10: *Decretum Gratiani*, II, 23, 2, 2 (I, 894).

[49] *Opera Omnia*, t. VIII, pp. 89-92.

Esta es la teoría de Bartolomé de las Casas [44], Obispo de Chiapa, en la apología contra Sepúlveda. Esta es la teoría de Domingo de Soto [45] en los pasajes citados a las dudas anteriores. Esta es la teoría de todos los maestros de esta provincia eclesiástica de la Orden de Santo Domingo que han desempeñado la cátedra [46]. Lo mismo dice Juan Mayr [47].

16. Se entiende esta conclusión que, aun en el caso de que hubieran sido intimados a abandonar la idolatría y no quisieran dejarla, no pueden ser castigados con la guerra por este motivo.

Esta conclusión es clara por las palabras de la Iglesia, que nunca hizo la guerra a esta clase de infieles a no ser que surgiera otra causa. Aparece por las palabras de San Agustín [48]: «La guerra justa suele definirse: la que se hace para vengar las injurias»; así, es atacado el pueblo o la ciudad que descuidó vengar las injurias que se hicieron a los extranjeros o restituir lo que injustamente fué arrebatado. Pero estos infieles de los que estamos hablando no nos han inferido injuria alguna. No tendremos, por tanto, derecho alguno contra ellos. Mas dicen algunos: ya es una injuria el no aceptar a nuestro rey, pues tiene potestad del Papa. Sobre esto ya dijimos que el Papa no tiene ese poder.

17. Dicen también que es lícito hacerles la guerra por causa de las injurias hechas a Dios. Si está permitido por las injurias de los hombres, también lo estará por las injurias de Dios.

Este argumento es un subterfugio. Ya dijimos en el tercer principio fundamental que no nos pertenece a nosotros vengar las injurias de Dios en los que no son súbditos. Es doctrina de Santo Tomás [49]. Quedará más clara la tesis en la solución que demos al último argumento. Que San Agustín no entiende que es lícito hacer la guerra por las injurias hechas a Dios, es evidente por el contexto, ya que alguno podría objetarle que Josué injustamente hacía la guerra a los pueblos de los que no había recibido ninguna injuria. Responde San Agustín: Sin duda aquella guerra es justa porque es orden de Dios, que sabe lo que debe

iniuriam. Sed respondet Augustinus : sed illud bellum sine dubio iustum est quia Deus praecipit, qui novit quid unicuique debeat fieri, in quo bello ductor vel populus non tam autor belli, quam ministri belli iudicandi sunt. Ex quo colligitur quod tunc iudaei erant ministri et non autores belli ; in aliis vero bellis principes sunt autores belli.

Item patet ex Augustino (libro 4 quaestionum super numeros, c. 44) [50], ubi Moyses gessit bellum adversus admorreos, quia noluerunt praebere iter per provintiam suam filiis Israel ut habetur numero 20 [51]. Dicit Augustinus : notandum est quemadmodum iusta bella gerebantur ; innoxius enim transitus denegabatur qui in iure humanitatis aequissimo pertinere debuerat. Ex his locis Augustini constat quod praeter idolatriam alia causa specialis iusti belli quaerenda est. Haec loca Augustini [52] habentur 23, q. 2 ; *est dominus* [53] et *est notandum* [54].

Tertio probatur conclusio. Sic se habet Princeps ad principem in ordine ad Deum, sicut se habent duo cives inter se in ordine ad principem suum, excepto quod princeps propter iniuriam potest gerere bellum, privatus vero non potest ; sed unus civis non habet potestatem vindicandi iniurias Dei, ergo neque ipsius princeps adversus alium principem, quoniam par in parem non habet imperium.

Ultimo probatur, quoniam si opposita sententia est vera, sequuntur magna incommoda ; nam si licet inferre bellum adversus infideles, propter quae igitur peccata nunquid propter fornicationem aut propter furtum ? Sed dices quod propter idolatriam. Sed contra, gravius peccatum est odium Dei quam idolatria, ergo si aliquis princeps odio habet Deum et permittit populum odire Deum, licebit adversus illum gerere bellum.

18. At dices quod licebit inferre bellum, quando populus cogitat mala esse licita. Sed contra hoc est, quia gravius peccatum est peccare ex malitia quam ex ignotantia quoniam, ut diximus supra [55] art. 8, aliquando fidelis peccat gravius quam infidelis. Unde sequitur quod si haec

---

[50] Quaest. 44, ad c. 20 : *Decretum Gratiani,* II, 23, 2, 3 (I, 895).
[51] Núm. 20, 13-30.
[52] PL., 34, 739.
[53] *Decretum Gratiani,* II, 23, 2, 2 (I, 894).
[54] *Decretum Gratiani,* II, 23, 2, 3 (I, 895).
[55] Cfr. fol. 148.

hacerse a cada uno. En esta guerra, el jefe o el pueblo deben ser tenidos no tanto como causantes, cuanto como ejecutores de la guerra. Se concluye que entonces los judíos eran ejecutores y no autores de la guerra. En cambio, en otras guerras los príncipes son los causantes de las mismas.

Está claro por el comentario de San Agustín [50] al libro de los *Números*, cuando Moisés hace la guerra a los amorreos porque no querían dejar paso por su territoio a los hijos de Israel, como se tiene en el capítulo 20 [51]. Dice San Agustín [52]: «Hay que advertir cómo se hacía la guerra justa. Se le negaba el paso inofensivo que por derecho justísimo de humanidad debía pertenecerles.»

Consta por estos textos de San Agustín que debía buscarse otra causa especial de guerra justa fuera de la idolatría. Estos textos de San Agustín fueron recogidos por Graciano en su *Decreto* [53]. Se prueba la conclusión con un tercer argumento. Un príncipe está, con relación a otro príncipe, en lo que se refiere a Dios, como están dos ciudadanos entre sí en lo que se refiere a su príncipe propio, si exceptuamos que el soberano puede hacer la guerra por razón de una injuria; en cambio, el particular no puede. Pues bien: Un ciudadano no tiene potestad para vengar las injurias de Dios. Luego tampoco el propio soberano podrá vengar las injurias de Dios contra otro príncipe, ya que el igual no tiene autoridad sobre el igual.

Un último argumento. Si fuera verdadera la teoría contraria se seguirían muchos inconvenientes. Si es lícito hacer la guerra a los infieles, ¿por qué pecados? ¿Acaso por la fornicación o por el robo? Dirás que por la idolatría. Al contrario. Mayor pecado es el odio a Dios que la idolatría; luego si un príncipe tiene odio a Dios y permite que el pueblo odie a Dios, se le podrá hacer la guerra.

18. Y dirás que está permitido hacer la guerra cuando el pueblo cree que el mal es lícito. Contra esta tesis hay varios argumentos. Es más grave pecado pecar por malicia que por ignorancia, y hemos dicho en otros capítulos [55] que a veces el cristiano peca más gravemente que el infiel. De donde se concluye que si esta teoría fuera verdadera, se daría

sententia esset vera datur ansa configendi bellum facile unus princeps adversus alium.

Ex hac conclusione sequitur primum, quod isti infideles propter peccata praeterita non possunt puniri, etiamsi alias haberemus iustum bellum, si admoniti desistunt a peccato, ut diximus.

Hoc probatur ex decreto Pauli 3 citato [56], qui dicit quod isti infideles neque sunt privati neque privandi. Item etiam quia esset contra finem iusti belli, quoniam iustum bellum fit, ut isti vivant pacifici secundum legem naturalem.

19. 2° sequitur quod omnia capta in bellis insulanis, sunt obnoxia restitutioni regulariter.

Quod patet, quia sunt capta in bello iniusto. Item etiam si bellum esset iustum in radice, milites tenentur restituere accepta, quoniam non servant praeceptum regis, et ideo suscipiunt res sine mandato regis et aliquando gerunt bella contra praeceptum Regis; sicut si aliquis reus mereat confiscationem bonorum secundum legem, sed princeps dicit praetori: accipe tantum tertiam partem, reliqua sunt sua; si praetor accipiat plus quam tertiam partem, tenetur restituere; ergo etiam si bellum sit iustum in radice, milites qui contra mandatum regis accipiunt res aliquas tenentur illas restituere. Hoc corolarium est nimium durum indianis, sed necessarium ad salutem.

20. 3° sequitur, quod regulariter mancipia quae venduntur a lusitanis ex Ethiopia iniuste et per iniquitatem sunt servi, quia accipiuntur in bello iniusto. Videte de hac re Sotum (lbro 4, de iustitia et iure, quaestione 2, art. 2) [57].

21. Nunc sit conclusio 4.ª Etiam si iure naturali haberemus iustum bellum adversus idolatras (quod hic negamus) christianis non licet debellare adversus huiusmodi infideles, sed regulariter huiusmodi bella erunt peccata gravissima in scandalum religionis christianae.

Hoc probatur 1.ª ad Timotheum 6 [58]; ibi dicitur quod servi dominos suos omni honore dignos arbitrentur ne nomen domini et doctrina blasphemetur; intelligebat Paulus quod si servi christiani eximerentur statim ab obsequio dominorum suorum, quod infideles scandalizarentur et

---

[56] P. CUEVAS, S. J.: *Documentos inéditos para la historia de Méjico*, p. 88.
[57] Domingo de SOTO: *De Justitia et Jure libri X*, lib. IV, quaest. 2, art. 2.
[58] 1 Tim., 6, 1.

ocasión para que unos príncipes fácilmente inventaran guerras contra otros príncipes.

De esta conclusión deducimos varias consecuencias. Primera, que estos infieles no pueden ser castigados por pecados pasados, aunque por otros títulos les hiciéramos una guerra justa, si desisten de sus crímenes una vez avisados, como tenemos dicho. Esto se prueba por el Decreto de Paulo III [56] ya citado. Dice él que estos infieles no han sido privados ni deben ser privados de sus bienes. Además, sería contra el fin de la guerra justa, ya que la guerra justa se hace para que estos infieles vivan pecíficamente según la ley natural.

19. Segunda consecuencia : Todos los bienes cogidos en las guerras de Indias, en general están sujetos a restitución.

Es claro. Han sido cogidos en guerra injusta. Mas, aunque la guerra en principio fuera justa, los soldados están obligados a restituir las cosas requisadas, porque no guardan las órdenes del rey. Por tanto, cogen cosas sin mandato del rey, y a veces hacen la guerra contra las órdenes del rey. Como si un reo mereciera, según la ley, que se confiscasen todos sus bienes, pero el príncipe le dijera al pretor : coge solamente la tercera parte : las demás cosas son suyas. Si el pretor coge más de la tercera parte está obligado a restituir. Por lo mismo si la guerra en principio es justa, están obligados a restituir los soldados que cogen lo ajeno contra el mandato del rey. Este corolario es demasiado duro para los indianos, pero necesario para salvarse.

20. Tercera consecuencia : Ordinariamente, los prisioneros de guerra que venden los portugueses, procedentes de Etiopía, injusta e inicuamente son esclavos, porque los cogen en guerra injusta. Ver sobre este tema a Domingo de Soto [57].

21. Planteemos ahora la cuarta conclusión : Aunque por derecho natural tuviéramos guerra justa contra los idólatras (principio que negamos en este caso), no pueden lícitamente los cristianos hacer la guerra a esta clase de infieles, sino que, ordinariamente, cometen pecados gravísimos en escándalo de la religión cristiana.

Se prueba esta tesis con la primera carta de San Pablo a Timoteo [58]. Dice el Apóstol que los esclavos miren a sus propios amos como dignos de todo honor, para que el nombre de Dios y la doctrina no sean blasfemados. Creía San Pablo que si los esclavos cristianos se emancipaban

blasfemarent legem nostram tunc est argumentum : infideles scandalizantur si existimantud servi illorum ; unde dicit divus Thomas [59] hic quod propter scandalum non sunt eximendi servi, ergo a fortiori scandalizabuntur si per bellum accipiantur uxores et filii illorum.

Hocque probatur ex experientia, quoniam modo apud indos scandalizantur hoc nomine christiani, plus quam modo scandalizantur veri christiani nomine turcarum.

Hoc confirmatur, quoniam iste fuit usus Ecclesiae ut pacifice praedicaretur evangelium, et sine bello. Videte atente psalmum 45 [60], ubi mira dicuntur de modo praedicationis evangelii. Videte Divum Thomam [61] super 1^{am} epistolam ad corinthios, c. 15, lect. 1.^{a}, ubi dicit quod apostoli vicerunt mundum et obiicit sibi quomodo lex Machumeti [sic] recepta est, respondit quod non est eadem ratio, quia sarraceni vicerunt mundum vi armorum, apostoli vero per mortem vicerunt mundum.

Ego rogo an possimus dicere insulanis : nos vincimus mundum per praedicationem, negabunt profecto ; sed dicent quod vi armorum vicerunt mundum. Ex illo quod experti sunt, iudicabunt quod ita fecerunt Apostoli ; unde sequitur quod hoc bellum sit scandalosum.

22. Ad primum argumentum dico quod sufficienter probat quod faciendum sit secundum rationem, et probatur conclusione theologorum quod dignior est eligendum ad regendum. Sed si factum fuerit, tenet factum quod indignior sit rex, alias enim turbaretur omnis orbis, quoniam diceret rex Hispaniarum : ego sum prudentior quam rex gallorum, ergo volo illum debellare ; unde si secundum sententiam Aristotelis sequeretur quod liceret sapientioribus gerere bellum adversus insipientes.

Ad illud verbum quod graeci debent dominare barbaris, ut poëtae dixerunt, respondeo quod graeci alias omnes gentes praeter illos putabant esse barbaros. Item ad illud verbum quod idem est natura barbarus et servus, dico quod barbarus significat quamdam extranitatem ; latin

[59] *Opera Omnia*, t. VIII, p. 92.

[60] Ps., 45, 1-12.

[61] *Opera Omnia*, t. IX, p. 93.

en seguida de la obediencia a sus propios amos, que los infieles se escandalizarían y blasfemarían nuestra ley. El argumento es éste : los infieles se escandalizan si sus propios esclavos se eximen de obedecer. Así dice Santo Tomás [59] que no deben ser libertados los esclavos a causa del escándalo. Luego con mayor razón se escandalizarán si por la guerra se le cogen sus esposas y sus hijos.

Pruébalo la experiencia. Ahora los indios se escandalizan de este nombre de cristiano más que se escandalizan ahora los verdaderos cristianos del nombre de los turcos.

Se confirma la tesis. Esta fué la costumbre de la Iglesia : que se predicara libremente el evangelio y sin guerra. Leed atentamente el Salmo 45 [60] donde se dicen cosas admirables sobre la manera de predicar el evangelio. Consultad a Santo Tomás [61] en su comentario a la primera carta a los Corintios. Dice allí que los apóstoles vencieron el mundo, y se hace a sí mismo la objeción de cómo la ley de Mahoma ha sido recibida por muchos; responde que no es la misma cosa, porque los sarracenos vencieron el mundo con la fuerza de las armas, y, en cambio, los apóstoles vencieron el mundo por medio de la muerte.

Yo pregunto si podemos decir a los indios : nosotros hemos vencido al mundo por la predicación ; lo negarán ciertamente y dirán que vencieron el mundo por la fuerza de las armas. Por lo que ellos han experimentado juzgarán que así lo hicieron los apóstoles. De donde se sigue que esta guerra es escandalosa.

22. Respondo al primer argumento. Prueba suficientemente que se debe obrar según el dictamen de la razón natural ; y se prueba con la conclusión de los teólogos de que se debe elegir para gobernar al que es más digno. Pero si fuera hecho rey el que es menos digno, obligaría la elección.

De lo contrario se pertubaría todo el orbe. Porque diría el rey de España : yo soy más prudente que el rey de Francia, luego quiero hacerle la guerra. Por donde se seguiría, según la teoría de Aristóteles, que los más sabios tendrían derecho a hacer la guerra a los necios.

A aquellas palabras de que los griegos deben dominar a los bárbaros, como dijeron los poetas, respondo que los griegos creían que eran bárbaros todos los pueblos que no fueran ellos. Además, en cuanto a la expresión de que naturalmente es lo mismo bárbaro y esclavo, tengo que

vero dicebant barbarum significare balbutiens; unde barbarus multis modis accipitur; uno modo pro extraneo, et sic Graecus est barbarus mihi, et ego graeco, iuxta quod dicit Paulus (1.ª ad Corinthios, c. 14) [62]: ille erit mihi barbarus et ego illi.

2° modo, dicitur barbarus, qui non habent scripturas. Et hoc modo dicit Beda [63] quod Anglii antiquitus erant barbari, et insulani modo non habebant Scripturas, sed alios characteres. Unde barbari isti non sunt servi.

3° dicuntur barbari extranei a ratione: 1° modo, qui habent leges contra rationem quo modo omnes idolatre sunt barbari. Et hoc modo non licet gerere bellum adversus illos. 2° dicuntur barbari extranei a ratione qui vix habent usum rationis licet habeant rationem, qui possunt esse extranei a ratione, vel ex diversa regionis aëris, vel ex prava consuetudine. De his enim si sunt barbari propter diversam regionis aëris, habent verum dominium, et possunt eligere principes, et electio facta tenet, alias esset confusio. Si vero sunt deficientes ratione ex prava consuetudine, si habeant ferinos et belluinos mores, sunt debellandi iuxta secundam conclusionem.

Ultimo sunt barbari deficientes ratione qui sunt velut amentes, isti proprie sunt natura barbari, et natura servi qui non possunt imperare et regere; unde divus Thomas dicit quod Aristoteles loquitur de istis barbaris deficientibus, quoniam in servitutem ducuntur qui sunt expertes **156v** ratione, qui tamen possunt debellari. Sed nunquam fuit inventa talis natio. Insulani vero fuerunt barbari, quia habebant leges contra rationem. Alii vero dicunt quod Aristoteles fuit adulador Alexandri Magni in illis verbis, et hoc modo non indiget explicatione.

23. Ad secundum respondeo quod tyrannus dicitur dupliciter: in jurisdictione et regimine. Primo modo vocatur tyrannus qui accipit iurisdictionem alicuius regni iniuste. 2° modo vocatur tyrannus qui licet habeat iurisdictionem, regit male. Romani vero primo modo fuerunt tyranni, quia putabant ius praeliandi esse innatum cum armis; 3° modo ex aliqua parte fuerunt tyranni, sed non sicut aliae nationes, quoniam habebant leges politicas, et ideo laudantur a divo Thoma et Augustino, quia Deus permittebat illos debellare alios, et vincere illos; sed ex hoc

[62] 1 Cor., 14, 11.
[63] Venerable BEDA: *Historia Ecclesiastica*, lib. I, cap. 2 (PL., 95, 28).

decir que el término bárbaro significa cierta extranjería. Los latinos decían que bárbaro significaba el que balbucea. Así que el término bárbaro tiene muchas acepciones: Primero, por extranjero, y así, el griego es extranjero para mí y yo para el griego, según lo que dice San Pablo [62]: «El será para mí un bárbaro y yo para él.» Segundo: se llama bárbaro al que no tiene alfabeto escrito. Así dice el Venerable Beda [63] que antiguamente eran bárbaros los ingleses; y ahora los indios no tienen alfabeto, sino otros caracteres. Por tanto, esta clase de bárbaros no son esclavos. Tercero: se llaman bárbaros a los que son extraños a la razón. En este aspecto son bárbaros todos los idólatras. Y de este modo no está permitido hacer la guerra contra estos bárbaros. En segundo lugar, se llaman bárbaros, por ser extraños a la razón, los que apenas tienen uso de razón, aunque tengan inteligencia. Estos pueden ser extraños a la razón o por la diversidad de clima o por malas costumbres. Si son bárbaros por razón del clima tienen verdadero dominio y pueden elegir príncipes, y esta elección, una vez hecha, obliga. De lo contrario habría confusión. Pero si están faltos de razón por malas costumbres y tienen maneras de fieras y animales, se les puede hacer la guerra conforme a la segunda conclusión.

En fin, son bárbaros por deficiencia de razón los que son como amentes. Estos son propiamente bárbaros por naturaleza y naturalmente esclavos que no pueden mandar ni gobernar. Por donde dice Santo Tomás que Aristóteles habla de estos bárbaros así desprovistos, ya que son reducidos a esclavitud los que están desprovistos de razón. Estos pueden ser conquistados por la guerra. Pero nunca ha sido descubierta semejante nación. Los indios, en cambio, fueron bárbaros porque tienen leyes contra la razón. Pero dicen otros que Aristóteles pretendió adular con estas palabras a Alejandro Magno y que por esto no necesitan de interpretación.

23. Al segundo argumento respondo que tirano se entiende de dos maneras: en la jurisdicción y en el gobierno. En el primer aspecto se llama tirano al que se apodera del mando de un pueblo injustamente. En el segundo aspecto se llama tirano al que, teniendo jurisdicción, gobierna mal. Los romanos fueron tiranos de la primera forma, pues creían que el derecho a la guerra había surgido con las armas. De alguna manera fueron también tiranos de la segunda forma, pero no como las demás naciones, ya que tenían leyes políticas. Por este motivo son

non infertur, quod liceat debellare alios et expugnare illis, quoniam alias sequeretur quod licite debellaverunt Reges gentium populum Dei israeliticum. At verum est quod Romani multoties gesserunt bella iuste. De qua re videte Plutarchum [64] in vita Quintii, et Titum Livium [65], libro 34 *De Vita Quintii*.

24. Ad 3m iam dictum est quod illud bellum fuit licitum ex praecepto Dei, nobis vero non est praeceptum; et ideo non licet. Ad Cyprianum [66] respondeo quod iudaeis erat licitum debellare gentes secundum proportionem hanc, quoniam non licebat illis debellare omnes gentes sed illis tantum qui subditi erant iudaeis. Hoc tamen iam diximus esse licitum christianis, quoniam subditis suis erat licitum bellum contra illos. Et ita Cyprianus adduxit exemplum Mathatiae [67] qui occidit iudicem, quia sacrificabat ydolis. Divus Augustinus [68] in sermone igitur de tempore aliter respondit; dicit enim quod illa terra promissionis iure haereditario debebatur filiis Israel, quoniam illa terra erat Sem filii Noe, quae cotigerat illi sorte; postea vero chananei per violentiam surripuerant eam. Unde quia filii Israel erant vere heredes Sem, potuerunt occupare illam terram. Ita refert Cassianus (collat. 5, c. 24) [69]. Unde advertite quod quia antiquitus non licebat inferre bellum propter idolatriam, ideo patres quaerebant **157** alias causas iusti belli.

Ad aliud argumentum quod fecimus ex Augustino, respondeo quod ibi loquitur de iusta haereticorum punitione, et adducit exempla Regum qui puniebant infidelitatem in subditis. Ad authoritatem Deuteronomii 20 [70], respondeo quod ex illa probatur nostra sententia quoniam in-

---

[64] PLUTARCO: *Vitae parallelae* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. pp. 31-66.

[65] Tito LIVIO: *Titi Livi ad urbe condita libri* (Bibl. Script. Graec. et Rom. Teubneriana, vol. 116), pp. 158-177.

[66] San CIPRIANO: *De exhortatione martyrii*, c. 5: *Decretum Gratiani*, II, 23, 5, 32 (I, 939); PL., 4, 685.

[67] 1 Mach., 2, 24.

[68] PL., 39, 1.811.

[69] Juan CASIANO: *Collationum XXIV*, collectio V, cap. 24 (PL., 49, 640).

[70] *Deut.*, 20, 10.

alabados por Santo Tomás y San Agustín, porque Dios permitía que hicieran la guerra a otros pueblos y que los vencieran ; mas no se deduce de esto que sea lícito hacer la guerra a otros y dominarlos, pues de lo contrario se seguiría que los reyes gentiles hicieron justamente la guerra a Israel, pueblo de Dios. Pero la verdad es que los romanos muchas veces hicieron la guerra con toda justicia. Leed sobre esta materia a Plutarco [64] y Tito Livio [65] en su biografía sobre Quinto.

24. En cuanto al tercer argumento se ha dicho que aquella guerra fué lícita por mandato de Dios; pero nosotros no hemos recibido este mandato, por esto no está permitido. Por lo que se refiere a San Cipriano [66] diré que los judíos podían hacer la guerra a todos los pueblos según esta relación jurídica, ya que no les estaba permitido hacer la guerra a todos los pueblos, sino solamente a aquellos que estaban sujetos a los judíos. Mas ya dijimos que esto era lícito a los cristianos, puesto que estaba permitido a sus propios súbditos hacerles la guerra ; y así San Cipriano aduce el ejemplo de Matatías [67], que mató a un juez de Israel porque sacrificaba a los ídolos. San Agustín [68] habla de otra manera. Dice que la tierra de promisión pertenecía por derecho de herencia a los hijos de Israel. Porque aquella tierra era de Sem, hijo de Noé, la cual le había caído en suerte ; después, los cananeos la habían arrebatado por la fuerza. Luego porque los hijos de Israel eran legítimos herederos de Sem pudieron conquistar aquel territorio. Así lo refiere Juan Casiano [69]. Por donde podéis advertir que, no siendo lícito antiguamente hacer la guerra por causa de idolatría, los Santos Padres buscaban otras causas de guerra justa.

En cuanto al argumento que sacamos de San Agustín respondo que allí se habla del justo castigo a los herejes, y trae el ejemplo de los reyes que castigaban la infidelidad de los súbditos. A los argumentos de autoridad del libro del *Deuteronomio* [70] diré que prueba nuestra teoría, ya que es interpretado : si alguna vez te acercares para atacar a una ciudad

telligitur : si quando accesseris ad expugnandam civitatem, extra terram promissionis, suborta aliqua causa iusti belli. Ita explicat Lyrannus [71] et Abulensis [72].

25. Ad aliud verbum [73] sic facies cunctis civitatibus, respondeo quod est ignorantias adducere argumentum ex sensu allegorico, quoniam explicatio glossae est secundum allegoriam. Sensus enim litteralis est quae a te procul sunt, idem est ac si diceret, quae sunt extra terram promissionis; neque obstat quod dicit Deuteronomium 11 [74] : omnis locus quem calcaverit pes vester, verter erit, quoniam verbum omnis locus, intelligitur intra terram promissionis. Et ideo dominus praescribit hostibus illus terrae dicens [75] : a libano et deserto et flumine magno Eufrate usque ad mare occidentale erunt termini vestri; unde sequitur illud esse falsum quod licebat filiis Israel debellare totum mundum.

26. Ad rationem primam dico quod merentur amittere, sed privandi sunt a suo iudice; nos vero non sumus iudices illorum; 2° dico quod merentur amittere quod Deum, et non quoad alias provintias.

Et per hoc respondeo ad ultimum, scilicet quod non expedit legi naturae ut habeat tantum unicum defensorem, et per consequens neque unum imperatorem, sed defensor uniuscuiusque reipublicae est Rex ipsius. Et ipsa respublica habet potestatem deponendi talem regem si est iniquus; at si nolunt, sua culpa sit; tamen illa respublica non habet iudicem in mundo qui posset eam punire; sicut in Hispania si esset paganus quem nollet rex neque Papa punire, non potest hic privatus illum punire.

Sed si rogas quare licet defendere innocentem et vindicare propriam iniuriam, et non iniuriam Dei, respondeo : est quia Deus magis offenditur corde quam opere exteriori et quia nos non possumus aufferre injudiam cordis. Ideo optime dixit Augustinus sermone 6 [76] de verbis domini : Prius auferantur idola corde gentilium et postea facile proiicientur a templo. Iniuriae vero proximorum magis consistunt in opere exteriori.

---

[71] Nicolás de LYRA : *Glossae in Biblia*, t. I, fol. 222.

[72] Alfonso de MADRIGAL : *Commentaria in Deuteronomium* (*Operum Tomus Septimus*, Venetiis, 1728), pp. 171-175.

[73] *Deut.*, 20, 15.

[74] *Deut.*, 11, 24.

[75] *Deut.*, 11, 24.

[76] PL., 38, 423 (MIGNE, sermo 52, cap. 12).

que está fuera de la tierra de promisión habiendo surgido alguna causa de guerra justa. Así lo enseña Nicolás de Lyra [71] y Alfonso de Madrigal [72]. Al otro texto [73]: «Así lo harás en todas las ciudades», respondo que es propio del ignorante sacar argumentos del sentido alegórico, ya que la explicación de la glosa es según la alegoría. El sentido literal consiste en que «las que están lejos de ti» sea lo mismo que decir: las que están fuera de la tierra de promisión; y no obsta lo que dice el *Deuteronomio* [74]: «Toda tierra que pise vuestro pie será vuestra», porque el término *omnis locus* se entiende dentro de la tierra de promisión.

Por esta razón ordena el Señor a los enemigos de aquella tierra diciendo: [75]: «Vuestras fronteras serán desde el Líbano, el desierto y el gran río Eufrates hasta el mar occidental.» Se concluye que es falso que sea lícito a los hijos de Israel hacer la guerra a todo el mundo.

25. En cuanto a la primera razón, digo que merecen perderlo, pero deben hacerlo sus propios jueces. Nosotros no somos jueces suyos. Segundo: que merecen perderlo por lo que se refiere a Dios, pero no por lo que se refiere a otras provincias.

Por este camino damos la respuesta al último argumento: es decir, que no conviene a la ley natural que tenga solamente un defensor único, y, en consecuencia, un solo emperador. Más bien el defensor de cada Estado es su propio rey. Y toda República tiene potestad para deponer tal rey si es inicuo; y si no quieren hacerlo, suya es la culpa. Sin embargo, aquella República no tiene juez en el mundo que tenga derecho a castigarla. Como en España si hubiera un pagano al cual el rey ni el Papa no quisieran castigar, no podría un simple particular castigarle.

Mas si preguntamos por qué es lícito defender al inocente y vengar las injurias propias, y no las injurias hechas a Dios, responderé que porque a Dios se le ofende más con el corazón que con las obras exteriores; y nosotros no podemos quitar la injuria del corazón. Por esta causa dijo muy bien San Agustín [76]: «Quítense antes los ídolos del corazón de los gentiles y se arrojarán después fácilmente de los templos.» En cambio, las injurias hechas al prójimo consisten más bien en obras exteriores.

CONCLUSION

Hemos visto cómo los manuscritos de Carranza, Cano, Covarrubias y Peña han definido la tesis de la libertad. En la crisis del problema indiano actualizaron los principios de Francisco de Vitoria contra el imperialismo de Juan Ginés de Sepúlveda. Contra la esclavitud natural defendieron que todos los hombres eran igualmente libres; y sobre la libertad natural proclamaron el derecho a la vida, a la verdad, a la cultura y a la propiedad. En esta carta de derechos humanos descubrieron la legitimidad del poder político. Porque los hombres se unían en sociedad para hacer posible los fines de la persona humana. Todos los pueblos eran independientes y soberanos. Tenían jurisdicción sobre el territorio y todos sus bienes. Podían escoger libremente la forma de gobierno que quisieran los súbditos y el régimen político quedaba legítimamente constituído por la voluntad libre de los ciudadanos. Independientemente de la raza, la cultura y la religión, todos los pueblos eran iguales ante el derecho. Fué la primera conquista contra el imperialismo que sacrificaba al individuo ante la razón de Estado y condenaba a otros pueblos a la esclavitud permanente bajo el imperio de las razas superiores. Este significó el primer fundamento para la política colonial en América: el respeto a la persona y a los derechos fundamentales de los pueblos proclamados solemnemente contra el ambiente general que dominaba en Europa. Unánimemente condenaron las conquistas como sistema de política internacional.

Pero frente a Bartolomé de las Casas defendieron la necesidad de la intervención de España en América. Porque frente al aislacionismo y al egoísmo de las primeras potencias proclamaron la constitución orgánica del orbe; que todos los pueblos estaban unidos en un mismo destino y en un mismo ideal: El progreso de la persona a través de la civilización y la cultura de los pueblos. Sobre la razón de Estado debía dominar el bien del orbe; sobre el derecho político, el derecho de gentes, como norma suprema de convivencia internacional.

Porque todos los pueblos tenían derecho a la libertad, a la cultura y a la paz. La justicia constituía el único fundamento para las relaciones entre los pueblos. Así concedieron el derecho a la confederación y a la alianza, el derecho al intercambio y al comercio. En virtud de esta solidaridad natural de la paz y la justicia universal, unos pueblos no podían permanecer impasibles ante la tiranía y el despotismo de los demás. Los pueblos libres tenían obligación de intervenir en defensa de los oprimidos y para salvar a los pueblos esclavizados. De esta manera fué definida la segunda conquista : los pueblos libres tienen derecho a intervenir en los asuntos internos de los Estados soberanos para vengar los crímenes contra la humanidad y todo atentado contra los derechos fundamentales de los pueblos. Constituyó el segundo principio con el que fué posible definir la misión de España en América.

Sobre estos dos conceptos—igualdad y soberanía de todos los pueblos, y derecho de intervención—aquellos maestros trataron de construir un sistema de política colonial. España intervenía justamente en América. Pero la intervención no daba derecho a la conquista. Unicamente exigía la realización de la justicia como un conjunto de derechos que correspondían a la persona humana, a los pueblos o a la comunidad internacional. Inicialmente esta intervención tenía la naturaleza de un mandato, ya fuera de la comunidad de pueblos, ya del mismo Sumo Pontífice. Porque concebían también el Papado como una función de regeneración y civilización.

El método extremo de intervención era la guerra. Aunque se interviniera por medio de las armas, no era precisamente para castigar, vengar o coaccionar, sino escuetamente para defender y garantizar los derechos de la persona y de los fieles cristianos. La guerra evolucionaba en ocupación, cuando no había otra forma de hacer eficaz la intervención. Se constituía en protección permanente para incorporar los pueblos de las Indias a la comunidad internacional en la comunidad cristiana.

Más realistas que Bartolomé de las Casas, enjuiciaron exactamente el problema indiano. Había pueblos que tiranizaban a los ciudadanos o inmolaban inicuamente a seres inocentes. España tenía entonces obligación de intervenir, aun contra la voluntad de los oprimidos, que de buen grado eran víctimas de la tiranía. Debía ocupar su territorio hasta lograr la completa capacidad política. No podía esclavizarlos, sino que limitaba su libertad y soberanía para hacer posible la evolución social. España tenía derecho en este caso a extirpar los ritos inhumanos y aun cambiar sus regímenes tiránicos. Siempre para utilidad de los mismos

bárbaros y mejor conservación de su Estado. Impusieron a los Reyes Católicos el deber de instruirlos, organizarlos políticamente, administrarlos, hacer justicia y humanizar sus costumbres. España debía ejercer con ellos una función cultural, legislativa, administrativa, judicial y política. Exigían que fueran educados los pueblos salvajes aplicando leyes útiles y eficaces acomodadas a su estructura social rudimentaria. El progreso a la civilización debía ser gradual. Este realismo caracterizaba el sistema colonial que propugnaron aquellos maestros. Elegir lo posible y escoger lo mejor entre lo posible, aunque no fuera lo ideal. España tenía así el deber de conservar sus instituciones justas, aunque fueran distintas de la metrópoli; debía respetar su territorio y sus bienes. No podía exportar sus tesoros con perjuicio de los aborígenes. Unicamente tenía derecho a exigir la indemnización necesaria para gastos de protección.

Existían también pueblos libres con cultura específica que libremente se habían puesto bajo la protección de España. Formaban una confederación. Su fundamento estribaba en la libre elección de los pueblos que la integraban. Su fin era, en el interior, hacer posible la cultura mejor y más humana de los españoles; en el exterior, la defensa contra toda agresión injusta. Su relación política era la subordinación o vasallaje al imperio español. España adquiría los derechos que le concedían los súbditos que le elegían y los derechos que se derivaban de su protección y ayuda. No adquiría un dominio absoluto sobre sus territorios.

Melchor Cano legitimó la ocupación en función de la tutela. Significaba un protectorado político al servicio de la civilización cristiana. Para Juan de la Peña no era más que un imperio espiritual. Carranza sacó la última consecuencia. Cuando España haya cumplido su función de tutela, porque aquellos pueblos habían llegado a su mayoría política, debía dejarlos en su primera y propia libertad.

Pero ya Covarrubias descubría la posibilidad de que la protección evolucionara en nacionalización a través de pactos y tratados. España podía hacer la guerra a los que fueran rebeldes a la confederación y sujetarlos a su imperio.

Aquellos maestros habían dado una nueva solución al problema indiano. Actualizaron los principios de Vitoria haciéndolos flexibles para poderlos aplicar a la realidad americana. Les dieron contenido histórico. Atacaron el imperialismo de Sepúlveda, pero alabaron y supieron incorporar a su tesis todo lo que de grande y noble había en el humanista cordobés. Aceptaron muchos principios de Bartolomé de las Casas, pero

supieron superar su sistema y definieron nuevos conceptos de política colonial aun en contra de las teorías del Obispo de Chiapa. Fueron incorporadas también las fórmulas de Domingo de Soto y con él todos los grandes maestros de aquel período de creación. Carranza, Cano, Covarrubias y Peña representan con Vitoria y Soto el esfuerzo dialéctico más importante para definir la misión de España en América.

INDICE DE AUTORES

INDICE GENERAL

Págs.

MELCHOR CANO

DIEGO COVARRUBIAS

Págs.

JUAN DE LA PEÑA


47708

DATE DUE

~~NOV 2 0 2014~~		
~~JUN 3 0 2014~~		

Brodart Co. Cat. # 55 137 001 Printed in USA



F1411 .P43
Mision de Espana en America, 1540-1560.
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00024 6993